Colecţie coordonată de Tereza Culianu-Petrescu

© 2006 by Editura Polirom

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

TOPLEAN, ADELA
Pragul şi neantul: încercări de circumscriere a morţii/
Adela Toplean. – Iaşi: Polirom, 2006

ISBN (10) 973-46-0239-X
(13) 978-973-46-0239-X

? ? ? ?

Printed in ROMANIA

ADELA TOPLEAN

Pragul şi neantul

Încercări de circumscriere a morţii

POLIROM
2006

Capitolul I

Justificarea unei *work in progress* şi tatonări metodologice

1.1. Justificări generale

I was in a Printing House in Hell &
saw the method in which knowledge is transmitted
from generation to generation.

(W. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*,
„A Memorable Fancy", Plate 15 : 1-3)

Despre moarte ni s-a spus deja tot ce se putea spune. Subiectul ne preocupă de mai bine de trei ani, l-am dezvoltat la rândul nostru în mai multe lucrări şi pe mai multe paliere de interpretare ; un timp suficient pentru a lua seama la numărul copleşitor de studii dedicate morţii în ultimii treizeci de ani şi care pare să traducă un deloc încurajator nivel de uzură a temei. Din fericire, nici măcar o riguroasă arhivă judiciară nu livrează informaţii care stau pentru ele înseşi, ci doar lentile mai mult sau mai puţin prăfuite prin care istoricul îşi poate privi obiectul de studiu. În spatele unei teme se află o problematică ; în spatele problematicii se află un cărturar care tocmai şi-a asumat o perspectivă ; cât de legitim, urmează să ne dovedească ; cât de original şi pertinent, doar experienţa intelectuală a câtorva generaţii o va putea lămuri.

Cei câţiva ani în care am dat ocol subiectului ne-au ajutat să constatăm că nişte prime dificultăţi de raportare încep cu ecoul supărător al unei propoziţii de introducere de genul „cercetez problema morţii" şi se termină în zona foarte obscură a momentelor metodologice necesare demarării cercetării propriu-zise. Să ne explicăm : *la rigoare, nici un unghi de abordare a problemei morţii nu e suficient de legitim, indiferent de domeniul de cercetare care ar circumscrie-o*.

O supralicitare teoretică nesocoteşte aspectul cel mai specific al acesteia, şi anume întâlnirea fiecăruia dintre noi – în originala noastră subiectivitate – cu experienţa decisivă ; de unde convingerea oricărui cercetător bine intenţionat că, indiferent de aspectele morţii pe care le-ar dori analizate, obiectul muncii se va pierde undeva pe drum, în cursul strădaniilor sale de a încadra aspectele studiate într-un model teoretic de cercetare. Inutil să menţionăm că abandonarea – cu sau fără intenţie – în manifestările concrete ale morţii îl va condamna pe cărturarul nostru la anecdotism, îi va submina orice efort sintetic şi îi va atrofia simţul critic[1]. Echilibrarea

1. Pentru riscurile şi calităţile microistoriei, a se vedea J. Revel (coord.), *Jeux d'echelles. La microanalyse à l'expérience*, EHESS – Gallimard-Seuil, Paris, 1996, mai ales articolul dedicat de Paul André Rosental lui F. Barth, „Construire le *macro* par le *micro* : Frederik Barth et la *microistoria*", pp. 141-159. Revel îşi rezumă, de asemenea, perspectiva în extrem de utila culegere de texte *Histoire aujourd'hui*, coord. Jean-Claude Ruano-Borbalan, Édition Sciences Humaines, 1999, prin articolul „Un vent d'Italie : l'émergence de la micro-histoire", pp. 239-249, mai ales 239, 244 şi 247. A se vedea de asemenea, în acelaşi volum, interviul luat de Martine Fournier lui Carlo Ginzburg, „Le sorcier, le juge at l'historien", pp. 249-257, unde acesta explică raţiunea de a „exista" a morarului Menocchio şi importanţa probelor, mai ales p. 254.
Un echilibru pertinent între general şi particular e, oricum, mult mai dificil de realizat decât de comentat ; nu toate generalizările sunt egalizante şi nu toate studiile de caz sunt supralicitante. Pentru păcatele cuantificărilor în sânul anumitor ştiinţe umaniste şi, în speţă, al unei antropologii religioase, sugerăm consultarea contribuţiei lui

cu orice preţ a celor două maniere extreme poate fi deseori la fel de păguboasă dacă nu reuşeşte să-şi justifice balansul şi prin altceva decât prin dorinţa de a realiza o cercetare „rezonabilă".

Neajunsurile mai sus menţionate nu-i ameninţă cu eşecul doar pe cei care se „ocupă" de moarte, ele sunt, de fapt, nelipsite din oricare cercetare proiectată eronat, iar apoi desfăşurate nesistematic. De foarte multe ori, astfel de erori provin dintr-o proastă alegere a subiectului de cercetare. De şi mai multe ori, vina pentru angajarea pe un drum care nu duce prea departe sau care – mai rău – nu duce nicăieri o poartă în întregime poziţionarea nefericită faţă de subiectul ales. Capcanele vor deveni şi mai greu de evitat atunci când vom căuta să ne poziţionăm „adecvat" faţă de Moartea însăşi[1]. Să încercăm să arătăm ce înţelegem prin această „poziţionare adecvată".

E, într-adevăr, hazardat să vorbim despre o „adecvare" la problema morţii, fie numai şi pentru a urmări nişte scopuri ştiinţifice.

Să presupună, oare, această adecvare intuirea unui palier privilegiat pe care tema ar putea fi urmărită fără riscuri exagerate ? Şi dacă da, care ar fi acela ? Ferindu-ne să dăm un răspuns decisiv, ne permitem să atragem atenţia asupra unui aspect pe cât de banal, pe atât de util : *caracterul general-uman* al problemei morţii, care se arată a fi de interes religios, antropologic, fenomenologic, medical, psihanalitic şi aşa mai departe, fără să mai amintim mulţimea deconcertantă

Alphonse Dupront, „La Religion – Antropologie religieuse" din deja clasica lucrare în trei volume *Faire de l'histoire – Nouveaux problèmes*, coord. Jacques le Goff şi Pierre Nora, Gallimard, Paris, 1974, mai ales pp. 106-108.

1. Chiar titlul ales de noi pare să sufere la o primă vedere de cel puţin trei păcate : *ambiguitate* (prag ? neant ? cartografiere ?), *contradicţie* (ori prag, ori neant) şi invitaţia deschisă – greu de acceptat astăzi în câmpul ştiinţelor umaniste –, *exhaustivitate*. Rămâne de văzut în ce măsură opţiunile noastre metodologico-teoretice vor cosmetiza, justifica sau chiar înlătura nelămuririle.

a unghiurilor de abordare care s-ar deschide în interiorul fiecărei discipline. Antropologia şi istoria mentalităţilor din a doua jumătate a secolului XX au bătut, probabil, toate cărările disponibile, şi nu doar o dată.

O altă interogaţie privind adecvarea la această temă de cercetare ar putea suna în felul următor : *care ar fi latura cea mai semnificativă a problemei morţii ?* Practica socială a funeraliilor ? Riturile în ele însele ? Imaginarul ? Mitologia ? Ancadramentul religios ?

Moartea pătrunde adânc în *toate* domeniile vieţii. În calitate de cercetător interesat de „problema morţii", operezi cu greutate orice fel de decupaj. O dată decupajul realizat, o dată segmentul de cercetare izolat şi munca de cercetare demarată, te vei lovi la tot pasul de noi şi tot mai imperioase nevoi de decupare, de izolare şi, într-un final, de *deplasare* (aproape de sensul în care psihanaliza a consacrat acest termen !) a segmentului cercetat. Dintr-o perspectivă sumbră, am putea presupune că acest lanţ nesfârşit de nevoi[1] poate apărea drept un lanţ nesfârşit de trădări ale „problematicii" generale a morţii şi, în consecinţă, ale propriei parcele de cercetare.

Ceea ce ni se pare curios şi interesant în demersurile moderne de cercetare este faptul că cercetătorii trec cu vederea plurideterminarea subiectului cercetat *nu* din ignoranţă, ci tocmai din *scrupul metodologic*. Această prudenţă însă, adesea de bună-credinţă şi absolut justificată în curentul epistemologic (încă !) marcat de premisele, instrumentele şi obiectivele ştiinţelor tari, se conjugă rezonabil *doar* cu noile teme de cercetare, unele dintre ele de un „utilitarism" care poate friza ridicolul[2]. Cât despre exersarea noilor scrupule

1. Datorate în primul rând năbădăiosului impuls modern de *sterilizare* a ariei de studiu.
2. Ori de câte ori abordăm acest subiect, ne vine în minte studiul unei cercetătoare britanice asupra interacţiunii dintre un xerox şi utilizatorii săi ; subiect pe cât de hilar în aparenţă, pe atât de util în

metodologice[1] asupra „temelor mari" sau „complexe"[2] (cum le-ar numi Culianu, le Goff sau chiar de Certeau în anumite condiţii), ea le-ar fi, neîndoielnic, fatală. Ele sunt trădate, în acest fel, aproape sistematic[3].

realitate. Din acelaşi registru al utilităţii imediate fac parte, cum bine se ştie, peste 70% dintre temele moderne de cercetare. Până la urmă, pe bună dreptate – cine va risipi fonduri importante pentru studiul fastidios şi sisific al unei „teme mari" când avem atâta nevoie de ameliorarea relaţiei om-maşină ? Pentru cărturarii tineri în căutare de fonduri de cercetare, totul se joacă pe următoarea carte : a avea sau a nu avea „forţa" de a te acorda cu temele de interes vehiculate pe piaţa de cercetare de provenienţă şi/sau inspiraţie anglo-saxonă.

1. În afară de „*parcelarea*" problemei, apoi de *sterilizarea* fragmentului ce urmează a fi cercetat (ce implică în primul rând înlăturarea tuturor determinărilor care nu au relevanţă imediată pentru scopul cercetării sau care ar presupune un timp de cercetare mai lung decât cel aprobat în proiectul aflat pe masa furnizorilor de fonduri), prin „scrupul" metodologic mai înţelegem şi o atitudine generală a cercetării moderne, preocupată exagerat de plasarea *avant la lettre* într-un anumit model de cercetare. Cu alte cuvinte, interesul faţă de o anume temă urmează cu maximă obedienţă metodologia, în loc ca metodologia să se adapteze interesului în cauză ; lucru care ar părea oricărei inteligenţe înzestrate cu bun-simţ din afara mediilor ştiinţifice complet de-a-ndoaselea. Multe şcoli funcţionează astfel ca nişte regimuri autoritare, dacă nu chiar ca nişte dictaturi, normând, condiţionând, controlând şi, în final, restrângând considerabil paleta de subiecte de cercetare posibile între zidurile lor. Originile sociale şi culturale ale antagonismelor între diverse şcoli academice şi/sau grupări intelectuale în Franţa sunt analizate cu multă prudenţă de Christophe Charle în articolul „Produire et diffuser les idées : les arcanes de la reconnaissance universitaire", reprodus în *Histoire Aujourd'hui*, ed. cit., pp. 21-31, şi amintite de către I.P. Culianu însuşi într-o manieră generală, dar foarte acidă, în articolul „Avers şi revers în istorie. Câteva reflecţii cvasi-epistemologice", apărut în *Revista de Istorie şi Teorie Literară*, XXXIV, nr. 2-3, aprilie-septembrie 1986, pp. 127-136, şi reprodus apoi în volumul îngrijit de Mona şi Sorin Antohi editat de Polirom în 2002, *Jocurile minţii. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, pp. 147-168, a se vedea mai ales pp. 152, 153.
2. Neglijate, astăzi, şi dintr-un soi de bun-simţ prost înţeles.
3. La fel ca mulţi alţii, J. Delumeau, se luptă cu întreţesătura de factori care pare să determine tema sa de cercetare. V. *Păcatul şi frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XIII-XVIII)*, vol. I, Polirom, Iaşi, 1997, Ingrid Ilinca şi Cora Chiriac, pp. 44-134.

Cum şi pe ce să întemeiem, atunci, un studiu asupra morţii? A cerceta „moartea în general" este o nesăbuinţă. A cerceta „starea actuală a riturilor funerare" din localităţile X şi Y este aproape lipsit de relevanţă dacă nu se face nici un fel de referire la o traiectorie diacronică a discursurilor şi reprezentărilor legate de moarte în ariile respective, şi dacă nu le vom aşeza, în cele din urmă, într-un cadru de cercetare mai vast. Un interes pentru „starea" morţii în lumea modernă ar fi ceva din cale-afară de ambiguu şi prea puţin convingător. Ce-i de făcut?

Ne-a atras atenţia o conferinţă ţinută de I.P. Culianu pe 5 mai 1986, la Universitatea din Chicago[1], îndată după moartea lui Eliade. Tema conferinţei e o temă „mare": vânătoarea vrăjitoarelor – cine, de ce şi în ce condiţii a demarat-o şi cine, de ce şi în ce condiţii i-a pus capăt. Culianu alege să re-discute o problemă pe care o rezolvase deja, în alţi termeni, cu ceva timp în urmă, în *Eros şi magie în Renaştere*. De data aceasta însă, el o foloseşte drept pretext pentru a expune unui public academic umanist şi, de altfel, puţin dispus să răstălmăcească metodologiile disciplinei, o perspectivă epistemologică mai puţin populară. Pornind de la un reper în vogă – *thick description* a lui Geertz –, Culianu arată că, la fel ca în cazul multor alte teme din trecut, rezolvările oferite de istoricii de azi sunt adesea reductive, pierzându-şi *densitatea firească* odată cu introducerea lor forţată într-un model analog (progresul ştiinţei din secolul al XVII-lea pune capăt credinţei în puterea vrăjitoarelor; sau Inchiziţia a pornit marea vânătoare de vrăjitoare conform tiparului ancestral de defăimare care a stat şi la baza exterminării evreilor în lagărele naziste ş.a.m.d.).

1. I.P. Culianu, „Vrăjitoarea la ananghie. Cine a pornit vânătoarea şi cine i-a pus capăt?", prima conferinţă „Hiram Thomas" ţinută la Univ. din Chicago, 5 mai 1986, în volumul *Jocurile minţii. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, Polirom, Iaşi, 2002, trad. rom. de Corina Popescu, p. 201 şi urm.

Orice lectură a evenimentelor din trecut (fie ele subtile realităţi psiho-sociologice sau conflicte armate) poate fi astfel realizată *printr-un model arbitrar care nu are nici o legătură substanţială cu evenimentul în cauză* (de la mituri savante cum ar fi cel al progresului, trecând prin numeroasele mitologii cotidiene împărtăşite de cercetătorii înşişi, şi până la orice altă schemă împrumutată din teorii sociale sau romane celebre); în acest mod, *numai şi numai datorită convenţiei*, cheia propusă de tiparul respectiv va fi întotdeauna indisputabil „adevărată". Inutil să amintim că un cercetător care supune realităţile din trecut unui asemenea tipar va scrie istoria conform reperelor vremurilor lui, şi nu conform lumii care a înfiripat şi apoi susţinut realităţile studiate[1]. Ironia este că cercetătorul în cauză este rareori dispus să recunoască îngustimea inacceptabilă a tiparului în care îşi forţează complexa problemă de studiu.

Cu toate acestea, va trebui să recunoaştem că problema asumării lentilei prin care va fi privit obiectul de cercetare este mult mai complicată decât pare. A delimita şi a înţelege

1. O altă tentaţie care subzistă printre istorici este cea a descoperirii în trecut a unor chei de interpretare a prezentului. De fapt, problema unei filozofii implicite a istoriei e, în mod aproape paradoxal, departe de a fi fost depăşită; în ciuda faptului că crezul tradiţional privind obiectivitatea şi adevărul istoric pe care disciplina îşi fondase, practic, identitatea la finele secolului al XIX-lea slăbeşte până la dispariţie sub atacurile curentelor relativiste, tentaţia unei viziuni rămâne să se manifeste mai mult sau mai puţin „insidios"; urmaşii lui Foucault însă nu vor înceta s-o amendeze, în vreme ce istoria sistemelor de apreciere a lumii, istoria reprezentărilor şi istoria afectelor, încă în vogă, nu au rezistat şi nu vor rezista vreodată pe deplin tentaţiei coerenţei globale pe care o presupune „viziunea". A se vedea, pentru completări, unele remarci ale lui Alain Corbin în „Les Mondes retrouvés de l'historien", în *Histoire Aujourd'hui*, pp. 257-264, precum şi preţioasele observaţii ale lui Michel de Certeau din *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975, întreg capitolul dedicat istoriografiei religioase, „Production du temps: une archéologie religieuse", dar mai ales p. 147.

un anumit fenomen din trecut înseamnă, poate mai înainte de orice altceva, a-i cere să se exprime în *alţi* termeni decât cei la care acesta „dorea” şi „putea” să recurgă în mod natural. Chiar evitând aşezarea conştientă într-un model[1] prestabilit, *inteligibilitatea posibilă* a fenomenului petrecut odinioară ţine – cu sau fără voia noastră – de maniera de organizare subiectivă a cercetătorului : *de ce* aleg un fenomen mai degrabă decât altul (iată, aici, motivaţia intimă a cărturarului sau preocupările dominante în şcoala lui de cercetare sau alte zeci de motivaţii mai mult sau mai puţin conştiente[2]) şi care este *finalitatea* studiului meu (dacă mă refer, bunăoară, la un subiect religios, finalitatea studiului ar putea fi clarificarea unor aspecte legate de resorturile care au favorizat de-creştinarea Occidentului etc.) – natura ambelor întrebări, ca şi natura posibilelor răspunsuri ţin de un principiu de inteligibilitate[3] care este produs *de* şi *pentru* vremurile noastre[4] ;

1. Astăzi, aproape în exclusivitate de provenienţă sociologică.
2. Vom prelua întocmai observaţia lui de Certeau, care nu respinge întru totul modelul explicativ unic aducător de coerenţă, dar ţine să sublinieze necesitatea luării în calcul a poziţiei sociale a istoricului, ca şi a plurideterminării societăţii studiate : „Quoi qu'il en soit, la référence à une *cohérence* susceptible d'embrasser la totalité des données d'une époque ou d'un pays se heurte à la résistence des materiaux. Ce qu'ils mettent en cause, désormais, ce n'est plus seulement le changement du modèle interprétatif, c'est l'idée qu'il soit possible de les penser *au singulier*. On en vient donc à envisager qu'une même société présente *une pluralité de développements hétérogènes mais combinés*. Il faudrait donc élaborer le modèle d'une évolution „pluridimensionelle” permettant de concevoir ces „dimensions” comme articulées et compensées, mais obéissant pourtant à des „logiques propres” et à des rythmes différents de croissance”, *op. cit.*, p. 128. V. şi referinţa lui de Certeau, Jaques Berque, „Logiques plurales du progrès” (coordonatele citării nu sunt, se pare, exacte).
3. A se vedea de Certeau, *op. cit.*, pp. 148, 149.
4. Citäm din lucrarea lui de Certeau : „Une société qui n'est plus religieuse impose aux formulations religieuses *sa* rationalité, *ses* propres catégories, *ses* problèmes, *son* type d'organisation”, p. 152.

problemele ridicate strict de istoria mutaţiilor religioase sunt încă şi mai acute, atât timp cât decalajul între *sensul* (religios) *trăit* odinioară şi *faptul reperat* (de istoric) sute de ani mai târziu este de o evidenţă greu de tăgăduit.

Revenim deocamdată la Culianu, care va arăta cum explicaţiile date originii şi condiţiilor de dispariţie a marii vânători de vrăjitoare au avut de suferit de pe urma unor mituri/prejudecăţi/modele/tipare moderne cum ar fi cele legate de *progresul ştiinţei* (vrăjitoarele nu-şi mai aveau locul într-o lume care nu mai credea în eficacitatea vrăjitoriei) sau de *defăimarea în exces* (probele oferite de vrăjitoarele înseşi sunt nerelevante fiindcă au fost smulse prin tortură) sau, în sfârşit, de *conflictul deschis* – aparent de netăgăduit – *dintre Inchiziţie şi vrăjitoare*. În fine, fără să respingă ideea descrierii dense a lui Geertz (cum subliniază, nu foarte corect, credem, Sorin Antohi în introducerea studiului[1]), savantul român propune ca premisă pentru cercetarea unor fenomene foarte vaste, pluridеterminate[2] (obiecte legitime ale unor *thick descriptions*) acceptarea de la bun început a *complexităţii* acestora. Acceptarea, cu alte cuvinte, a întreţesilor factorilor care determină situaţia aflată sub lentila cercetătorului. Deşi aflaţi în imposibilitatea de a-i studia pe toţi deopotrivă, avem datoria, crede Culianu, *să ţinem seama* de toţi[3]. Împrumutat din epistemologie şi, de

1. Culianu nu respinge, practic, în bloc nici utilitatea modelelor analoage, aşa cum susţine Antohi. Dimpotrivă, atrage atenţia asupra oportunităţii acestora pe anumite secvenţe de cercetare. El recomandă, de asemenea, folosirea lor în combinaţie cu „modelele la scară”. V. *ibid.*, pp. 195-197 şi 199.
2. „Ar fi o enormitate”, spune Culianu, „să-şi revendice cineva competenţa în toate sectoarele vieţii europene între 1484 şi 1682, de la medicină până la administrarea justiţiei, de la problemele Bisericii până la aspectele generale de politică generală şi locală”, în „Vrăjitoarea la ananghie. Cine a pornit vânătoarea şi cine i-a pus capăt ? ”, *op. cit.*, p. 193.
3. *Ibid*.

mai bine de treizeci de ani, adesea invocat în contextul ştiinţelor moderne, termenul suportă câteva sinonime parţiale demne de amintit: „şansă", „dezordine", „incertitudine", „neclaritate", „contradicţie", „indecidabilitate"[1]; o aluzie, cu alte cuvinte, la abandonarea idealului de simplitate şi o invitaţie la o consemnare (aparent deznădăjduită!) a cât mai multor puncte de vedere care gravitează în jurul problemei cercetate. Nici una dintre datele fundamentale ale unei realităţi de studiat nu „merită" să fie alterată. Un astfel de cercetător, crede Culianu, va scrie istoria dinspre trecut spre prezent, luând de bune reperele actanţilor sociali, şi nu un tipar stabilit dinainte şi, ca atare, străin paradigmei în care are loc evenimentul studiat[2]. El nu va năzui la obţinerea unui adevăr absolut, dar, cel puţin în cazul vânătorii vrăjitoarelor pomenit şi rezolvat de Culianu, va permite demontarea unor afirmaţii ţinute de „adevărate" privind cauzele demarării şi stopării marii prigoane. Nuanţe decisive vor ieşi la iveală în momentul în care se va renunţa la premisa mitică a urii distructive dintre Biserică şi femeile vândute diavolului.

1.2. Prime decizii...

Să ne întoarcem acum la moartea noastră ca temă pe care de aici înainte n-o vom mai numi „mare", ci „complexă". Ea pătrunde, cum spuneam deja, în toate domeniile existenţei şi preocupărilor noastre. V-aţi putea imagina că, încercând, de

1. *Ibid.*, p. 194. După Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil, Paris, 1973, pp. 63-64.
2. A se vedea, din nou, de Certeau, *op. cit.*, pp. 147-152, pentru câteva nuanţe foarte pertinente privind decalajele care apar între manierele noastre de încadrare a unor fenomene petrecute odinioară şi manierele „originale" în care actanţii sociali trăiesc fenomenele în cauză.

pildă, să cercetăm „starea" morţii moderne (continuităţile şi discontinuităţile unui discurs funerar, liturgic, mitologic, imaginar, cotidian etc.), ne aflăm într-o situaţie cum nu se poate mai disperată; iar prin lunga noastră paranteză despre complexitate nu am făcut decât să ne afundăm şi mai mult, fiindcă riscurile enorme ale cercetării, odată asumate, în loc să dispară, se înmulţesc. Hăţişul factorilor care contribuie la conturarea şi perpetuarea reprezentărilor morţii într-o perioadă dată, cantitatea copleşitoare de materiale, numărul mare de discursuri „excepţionale", fiecare purtându-şi propriile nuanţe, ne-ar îndemna mai degrabă spre o *ignoranţă asumată* (să ne fie scuzat oximoronul!) decât spre o *complexitate asumată*.

Vom alege totuşi dintre două rele pe cel care ni se pare a fi mai mic şi ne vom asuma perspectiva complexităţii, subliniind în mod expres că aceasta *se opune categoric completitudinii şi tinde către infinitul multidimensionalităţii*. Ea ar putea stabili, cum se exprima Morin, un „dialog mai puţin mutilant cu realitatea"[1] mereu mai bogată şi mai complexă decât orice sistem de interpretare imaginabil. Vom prefera, adică, o perspectivă-cadru mai puţin trădătoare, preocupându-ne în primul rând de o *plasare* a problemei morţii pornind de la nişte repere pe cât de categorice, pe atât de puţin constrângătoare. Ea va conferi, sperăm, cel puţin debutului studiului, legitimitatea aşteptată.

O opţiune generală, pe care cititorul a bănuit-o deja, se referă la *doza de consideraţii teologice* pe care va trebui s-o conţină o cercetare dedicată morţii. Reflecţia teologică, ca, de altfel, religia în general, ţine, până la urmă, de specificul oricărei culturi. După Culianu, presupoziţiile care fondează orice societate (fie ea chiar una postindustrială) sunt pur mitice[2].

1. Morin, *op. cit.*, p. 64.
2. V. articolul lui H.R. Patapievici despre „Ultimul Culianu", în *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, volum coordonat de Sorin Antohi, Polirom, Iaşi, 2003, pp. 637-638. Textul la care se referă Patapievici este probabil „Dr. Faustus mare sodomit şi necromant". V. p. 222.

Mai clar spus, semnificaţiile sale fundamentale se regăsesc în limbajul mitic pe care-l vehiculează mai mult sau mai puţin conştient. Ca să înţelegem mai bine o societate trebuie să deschidem cutia cu presupoziţii mitice. Or, sistemul de gândire care a acumulat de-a lungul vremurilor cele mai multe astfel de presupoziţii mitice nu este altul decât cel religios. Religia acţionează, crede Culianu, ca un soi de program privilegiat pe care computerul[1] societăţii îl rulează fără încetare, folosindu-l pentru toate aplicaţiile posibile. Afirmaţia lui Culianu poate crea rezistenţe în măsura în care îi cunoaştem ataşamentul faţă de jocurile computaţionale ale minţii şi ne simţim trimişi aproape cu forţa în camera mult prea ordonată a cognitivismului radical. Însă, dincolo de invocarea sistemelor artificiale, afirmaţia sa este în esenţă aceeaşi cu cea susţinută în mai multe rânduri de Alain Besançon, un istoric mai degrabă conservator, care recurge la religie pentru a-şi duce la bun sfârşit cercetările istorice (bunăoară, istoria iconoclasmului sau a catolicismului în Franţa, ca să nu mai vorbim de lucrările dedicate istoriei Rusiei). Nici un alt sistem de gândire, crede deci Besançon, nu poate concura, în termenii forţei sale de explicaţie[2], cu religia sau cu forma sa ordonată, teologia. La rândul său, Jacques le Goff[3] salută direct şi indirect puterea explicativă a religiei în descifrarea comportamentelor

1. V. „Religia ca sistem" apărută ca prefaţă la *Harper Collins Concise Guide to World Religions* şi, în româneşte, în volumul de articole, conferinţe şi alte studii *Jocurile minţii*, ed. cit., mai ales pp. 339, 340 şi 347.
2. V. Besançon, *Dilemele mântuirii. Criza Bisericii Catolice*, Humanitas, Bucureşti, 2001, trad. rom. de Mona şi Sorin Antohi, p. 6 şi urm.
3. A se vedea explicaţiile suplimentare aduse de istoricul francez privitoare la pertinenţa interpretării imaginarului religios medieval prin conjuncturile sociale ale vremii, atât în cazul lucrării *La Naissance du Purgatoire* (Gallimard, 1991), cât şi în cel al *Un Autre Moyen Âge* (Gallimard, 1999), în două interviuri acordate revistei *Sciences Humaines* şi apoi reunite în volumul deja citat, *Histoire Aujourd'hui* : „Pour un long Moyen Âge", pp. 309-315, şi „L'historien au travail", pp. 397-401.

şi atitudinilor omului medieval. Rămâne de văzut ce anume din experienţa religioasă a omului din trecut mai poate fi reperat şi explicat de istoricul de azi.

După cum se va vedea ceva mai încolo, religia şi diversele grade de conştientizare a morţii merg neîncetat alături, iar *complexitatea unei religii atrage după sine o iminentă complexitate a reprezentărilor şi discursurilor despre moarte*.

Să detaliem : toate gesturile religioase se constituie ca *limbaje* – teologice, literare, sociale, istorice sau psihologice –, iar orice *act cultic explicit* este legat în mod organic de *implicitul fenomenului religios*[1] şi, ca atare, de *implicitul organizării sfârşitului nostru şi al celorlalţi*. Acest implicit al oricărei manifestări religioase există, de bună seamă, în ciuda slabei relevanţe ştiinţifice a unor termeni ca „religiozitate", „sentiment religios" sau „conştiinţă religioasă" – cuvinte din ce în ce mai suspecte chiar şi în ochii teologiei pure, care glisează astăzi, e drept, mai întotdeauna asumat, spre o sociologie a religiei.

Tocmai pe fericitele şi pe mai puţin fericitele modificări de abordare a fenomenului religios vom miza atunci când vom încerca să ne apropiem, cât mai adecvat cu putinţă, de problema morţii. Vom specula adică dificultăţile de încadrare teoretică a religiei în general pentru a aşeza problema morţii într-o perspectivă care să surprindă nu numai fragilităţile metodologice legate strict de subiectul nostru, dar şi de modificările de substanţă care trec dincolo de scrupulul teoretic şi de cadrele conceptuale de investigaţie : ne referim aici la ireductibilul, la urgenţa acestei probleme care va fi recuperată, cel puţin aparent, din superficiale neajunsuri teoretice.

Vom încerca să explicăm la ce dificultăţi teoretice de încadrare a religiei ne referim şi, mai ales, de ce acestea s-ar

1. V. excelentele remarci ale unui „încercat" filozof al religiei, Leszek Kolakowski, în debutul frumoasei sale cărţi *Religia*, tradusă de Sorin Mărculescu la editura Humanitas, Bucureşti, 1993, mai ales p. 11.

repercuta atât de drastic asupra subiectului nostru de cercetare. Faptul că peisajul ştiinţelor umaniste s-a reconfigurat decisiv în ultimii 40-50 de ani nu e decât un loc comun printre epistemologi sau cărturari moderni de diverse aparteneţe. Majoritatea contradicţiilor aparent insurmontabile între ştiinţele „tari" şi cele „slabe" au fost depăşite, aplanate sau camuflate cu succes. Metodologiile au devenit, şi ele, o chestiune de gust. Metodele cantitative sau orice altă formă de cuantificare au încetat să mai fie văzute, prin ochiul suspicios al antropologului, ca nişte maniere nejustificate de abstractizare şi desinguralizare ; la fel, studiile de caz şi analizele *in situ* sunt astăzi îmbrăţişate de macroistorici şi de etnografi deopotrivă. Antropologia, istoria, psihologia sau sociologia religiilor nu se constituie ca excepţii de la regulă.

Cu greu s-ar mai putea vorbi azi de o „specificitate"[1] a ştiinţelor religioase. Nimic special nu le face să se distingă printre alte ştiinţe umaniste având obiecte de studiu profane. *Implicitul religiei* de care vorbeam mai înainte există, desigur, dar acoperirea lui teoretică este aproximativă şi mai fragilă ca niciodată. Orice modificare religioasă – în gest, în ritual, în doctrină – e tratată astăzi în calitatea sa de *simptom* al unei mutaţii sociale sau psihologice : că e vorba de mijloacele contraceptive sau de suprapopularea oraşelor, problema de fond rămâne aceeaşi : teologia „pură" pierde teren în favoarea unei sociologii – mai mult sau mai puţin explicite – a religiilor. Viaţa religioasă este tot mai mult un *obiect de studiu*, şi tot mai puţin un principiu *fondator*[2].

1. V. Dominique Julia, „La Religion – Histoire religieuse", în *Faire de l'histoire – Nouveaux problèmes*, vol. II, p. 139.
2. De unde şi extraordinara remarcă a lui de Certeau privind studiul istoriei fenomenelor religioase : noi înţelegem astăzi o anumită perspectivă religioasă ca fiind o *reprezentare* a societăţii în cauză, în vreme ce, din punctul *ei* de vedere, acea perspectivă *fonda* societatea în cauză. V. *op. cit.*, p. 148.

Abordarea teoretică a unui sistem religios nu mai face apel la „adevărul" pe care acesta l-ar purta cu sine şi nici la o aşa-numită „ireductibilitate a sacrului", centrală, cum vom vedea în capitolele următoare, pentru un Kolakowski, Eliade sau Otto, indispensabilă unui Gilson[1]. Vremea apologiilor s-a încheiat cu mai bine de jumătate de secol în urmă. Religia, ca obiect de cercetare, nu se mai bucură de privilegiile ireductibilităţii nici la nivelul procedurilor şi nici la nivel epistemologic, ea este, la fel ca orice altă secreţie a societăţii, un *produs cultural*. Adică un *limbaj*. Iar ceea ce se organizează sub forma unui limbaj (social, literar, psihologic, istoric[2] etc.) îşi va pierde subit pretenţiile la „realitate", dar va câştiga definitiv dreptul de a fi studiat cu instrumentele aflate de drept la îndemâna oricărui umanist ce are mereu grijă să menţină stabile condiţiile de producţie a cercetării.

Cu toate acestea, Michel de Certeau[3] nu greşea deloc când spunea că nu există punct de vedere universal. El este convins că un decupaj va fi, oricum, operat în materia de cercetare, pe diverse criterii (politice, religioase, estetice etc.), iar acest gest nu ţine de nimic altceva decât de *producţia istorică în sine* ; adică de o operaţie care presupune adoptarea unui *cod luat drept bază de analiză* pentru raporturile care urmează să se stabilească între sistemul considerat şi toate celelalte cu care acesta, inerent, interferează. *Referentul* însuşi al demersului

1. „Intenţia pioasă a savantului", cum o numeşte la un moment dat de Certeau.
2. Nu mai e un secret pentru nimeni faptul că istoria însăşi este, astăzi, tratată ca *scriere* (plecând de la discursul arhivelor şi terminând cu expunerea istoricului), purtându-şi, cu mai mult sau mai puţin entuziasm, eticheta de „ficţiune". V. François Bourguignon, „L'Écriture de l'histoire : le discours en question" în *Histoire Aujourd'hui*, pp. 365-370, mai ales p. 365, şi Paul Ricœur, *Memoria, istoria, uitarea*, Amarcord, Timişoara, 2001, trad. rom. de Ilie şi Margareta Gyurcsik, mai ales p. 168.
3. De Certeau, *op. cit.*, mai ales pp. 128-129.

istoric este, la rândul său, rezultatul acestei operaţii. Aspectul esenţial asupra căruia de Certeau ţine să atragă atenţia este *absenţa unei realităţi unitare, originare ca suport al unei analize istorice ulterioare* (e vorba despre decalajul pomenit între ceea ce a fost trăit ieri şi ceea ce este reperat astăzi). Putem adică imagina şi apoi delimita o pluralitate de sisteme pentru o perioadă dată, putem cădea de acord asupra varietăţii acestora (un sistem religios, unul economic, altul politic etc.) şi asupra întrepătrunderii lor temporare sau permanente, intense sau de suprafaţă, putem urmări compatibilităţile dintre ele, compensările reciproce şi elementele disjuncte, putem, pe scurt, ţine cont de toate combinaţiile şi raporturile posibile între acestea, dar nu avem voie să uităm că identificarea în sine a acestor sisteme rămâne relativă, tributară condiţiilor şi modelelor de investigaţie aflate la dispoziţia cărturarului.

O vom repeta, lucrurile sunt cu atât mai evidente în cazul istoriografiei religioase. *Şi aici se află prima miză a cercetării noastre :* orice sistem religios este, astăzi, un produs cultural, are la bază nişte reprezentări sociale şi se constituie sub forma unui discurs perfect investigabil.

În ce ne priveşte, vom putea considera ca fiind esenţial *orice discurs cu ecouri religioase referitor la ideea de sfârşit şi de viaţă de apoi* : începând cu limbajul liturgic propriu-zis şi cu discursurile ataşate practicilor funerare, mituri şi relatări, până la explicaţiile care însoţesc gesturile neinstituite ritualic sau alte situaţii de comunicare relevante, necrologuri, arhive de spital şi arhive bisericeşti, jurnale intime, autobiografii, corespondenţă şi memorii.

Menţionând corpusul de investigat nu am spus, practic, mare lucru despre modul în care ne-am hotărât să abordăm tema Sfârşitului. Datele de arhivă, fie ele extinse, fie chiar recunoscându-li-se caracterul multilateral, nu vorbesc prin ele înseşi. E nevoie de un demers suplimentar, de un principiu ordonator şi explicativ care să mă implice şi să mă

responsabilizeze pe mine, în calitate de cercetător. Ne referim la necesitatea asumării unei *intenţii* şi a unei *grile de interpretare*.

1.3. …şi alte decizii teoretice

Pe lângă bogăţia relaţiilor simbolice şi sociale care, antropologului, i se înfăţişează aievea, datele cu care istoricul (tradiţional) trebuia să se mulţumească par şterse, puţin concludente, total insuficiente şi, adesea, imposibil de supus vreunei probe de adevăr.

Spre finele secolului trecut însă, entuziasmul structuralist slăbeşte considerabil, iar impulsul francez, dat cândva de redutabila Şcoală a Analelor, este parţial uitat, parţial repudiat. Noua istorie aruncă priviri din ce în ce mai insistente în tabăra antropologiei, lingvisticii şi psihologiei : că e vorba de noua direcţie franceză impusă de Le Goff, că e vorba de *microistoria* italiană sau de *social history* engleză, centrul de interes rămâne acelaşi : *individul* şi *legătura socială concretă*. Noua istorie culturală (căreia i se adaugă o istorie a reprezentărilor) recuperează, practic, toate câmpurile de investigaţie imaginabile : de la manierele de lectură până la frică, mirosuri[1], sensibilităţi, discursuri, pulsiuni, pasiuni, atitudini, vise, manifestări religioase marginale, curente populare, repartizarea pe genuri a anumitor roluri sociale şi multe altele. Istoria mentalităţilor, care servise, de ce să nu recunoaştem,

1. A se vedea interviul acordat revistei *Sciences Humaines* de către Alain Corbin, „Le Mondes retrouvés de l'historien", în *Histoire Aujourd'hui*, pp. 257-264, mai ales 262, precum şi contribuţia lui Michel Vovelle din acelaşi volum, „Histoire et représentations", pp. 45-49, mai ales 47.
2. Ce-i drept, aportul decisiv la înnoirea legitimităţii termenului „mentalitate" l-a avut lărgirea permanentă a ariilor de documentare.

destul de onorabil interesele mai multor generaţii de cărturari cu perspective şi tematici dintre cele mai diverse[2], este pusă astăzi la zid pentru neglijenţa cu care a tratat emblemele, simbolurile, riturile, feluritele moduri de vulgarizare şi de răspândire a culturii înalte, manierele de interiorizare a unor habitudini sociale – părţi constitutive ale colţului de lume studiat, cu nimic mai prejos (ba dimpotrivă !) decât curentele intelectuale delimitabile prin analiza unor serii statistice mari[1]. Fragmentarea se impune ; Besançon denunţă mirajul istoriei totale[2] ; timpul unic se transformă în temporalităţi eterogene ; monografiile, biografiile, jurnalele intime şi analizele de discurs se adaugă arhivelor tradiţionale, sprijinind strădania istoricului de a reconstitui practicile culturale, sistemele de apreciere şi de percepţie ale oamenilor din trecut.

E rândul nostru să ne motivăm plasarea în peisajul istoriei reprezentărilor morţii şi să ne accentuăm interesul pentru manierele şi gradul în care discursul pios (în formele sale instituite şi neinstituite) referitor la moarte şi la viaţa de apoi s-a modificat în special de-a lungul ultimelor două secole – unde, cum, de ce şi în ce măsură discursurile tradiţionale au căzut în desuetudine, au rezistat, au jucat rolul de cal troian sau pur şi simplu au dispărut sub avalanşa discursurilor moderne legate de moarte, produse şi consumate local ; şi ne aşezăm, prin aceasta, în tipul de inteligibilitate specific vremii noastre, fără să uităm că manierele de funcţionare ale faptelor religioase[3] nu au fost şi nu sunt niciodată aceleaşi, ceea ce

1. Sintagma „istoria de durată lungă”, implicând putinţa de a degaja nişte structuri sociale, economice, religioase etc. doar prin urmărirea unor perioade lungi şi foarte lungi de timp, a fost lansată de Fernand Braudel la jumătatea secolului trecut ca replică la provocarea structuralistă şi, bineînţeles, amendată ulterior printr-o sintagmă cel puţin la fel cunoscută : „istoria imobilă”.
2. V. François Dosse, „L’École des Annales : Histoire d’une conquęte”, pp. 279-283, în *Histoire Aujourd’hui*, mai ales p. 282.
3. Însuşi echivocul termenului „religie” e de notat.

înseamnă că nu se vor lăsa interpretate fidel (necum epuizate !) de un model explicativ contemporan. Sensul atribuit unei practici religioase anume ţine, la rigoare, de opţiunile sistemice ale istoricului. Iată un prim efort de asumare a perspectivei.

Cât priveşte preferinţa pentru termenul „reprezentare” în defavoarea celui, poate mai vehiculat, de „mentalitate”, s-ar putea spune că am motivat-o deja direct şi indirect. Vovelle respinge „mentalitatea” din pricina inventarului tematic păgubos pe care-l presupune şi a menţinerii (artificiale) a unei opoziţii între cultura elitelor şi cultura populară[1]. Ricœur[2] atrage atenţia asupra faptului că în spatele „mentalităţilor” stă un mecanism oarecum „automat”, prin care acestea funcţionează ignorând dimensiunea legăturii sociale dintre indivizi şi dând câştig de cauză concepţiilor colective despre lume şi viaţă, care implică nişte presiuni sociale/culturale difuze şi greu de motivat.

De la „reprezentări” se aşteaptă însă mult mai mult. Cuvintele, imaginile, simbolurile care se pun la dispoziţia istoricului prin noile surse de documentare trimit, toate, spre lămurirea manierelor de negociere a sensurilor şi reconstituirea proceselor de elaborare mentală a practicilor sociale ; se urmăreşte, pe scurt, conturarea unei viziuni dinamice asupra problemei studiate. Înţelesurile morţii ies la iveală nu numai prin cercetarea tendinţelor generale ale unei comunităţi, ci şi prin desluşirea *implicitului*, *ne-spusului* care leagă şi motivează acţiunile indivizilor în termenii unor *constrângeri* (cum denunţa Ricœur) şi, *mai ales*, în termenii unei *eficacităţi fireşti* ; sensul unilateral de presiune culturală constrângătoare şi obscură pe care-l presupunea „mentalitatea” va fi astfel

1. Michel Vovelle, „Histoire et représentations”, ed. cit., p. 48. Delumeau împărtăşeşte aceeaşi opinie privind lipsa de relevanţă a separării culturii savante de cea populară. V. „L’Histoire des mentalités religieuses”, în *Histoire Aujourd’hui*, p. 300.
2. Ricœur, *op. cit.*, mai ales p. 276.

contrabalansat de o scrupuloasă atenţie acordată modalităţilor de construire a semnificaţiilor.

Nu vom trece astfel cu vederea, oarecum pe urmele lui Vernant[1], anumite aspecte care ţin de ceea ce s-ar putea afla în spatele comportamentelor colective vizibile în faţa morţii sau al unei istorii literare a enunţurilor doctrinare ; ne referim adică, din nou, la acel „implicit", la „intra-umanul"[2] greu discernabil cu care participăm la orice experienţă religioasă şi care face din ideea de „cult raţional"[3] (idee destul de vehiculată de altfel în creştinism), strict vorbind, ceva impropriu.

Indiferent de maniera teoretică în care „conştiinţa religioasă" este reperată, recuperată şi decriptată şi care ţine, nu vom obosi s-o recunoaştem, de principiile de inteligibilitate[4] ale cercetătorului, ea nu poate fi totuşi trecută cu vederea. Mecanismele imaginare ataşate unor practici simbolice, discursurile şi imaginile dezvoltate pe marginea unei Lumi de Dincolo, temerile în faţa morţii manifestate în maniere personale, neîncadrabile ritualic au, toate, de-a face cu urgenţa problemei morţii şi cu asumarea ori respingerea unor discursuri mai degrabă decât a altora – un simplu inventar al valorilor cu valenţe „sacre" nu ar da niciodată seamă de „problemele" pe care moartea le ridică omului modern sau omului medieval.

Opţiunea pentru „reprezentare" ne este deci încă o dată întărită : prin dialectica (care, spuneam, nu exclude nici constrângerile presupuse de unele practici, dar nici eficacitatea legitimă a acestora) *„reprezentările" sunt o măsură de evaluare a valorilor şi schemelor împărtăşite de membrii* unui grup sau societăţi, *voinţa lor selectivă*, sistemul interpretativ interpus între nişte conţinuturi care o precedă şi rezultatul lor actual, aşa cum bine sugera Culianu în *Eros şi Magie în Renaştere*[1]. Aceeaşi dialectică a reprezentării[2] va scoate la iveală tensionările şi/sau rupturile care apar la nivelul practicilor sociale, adică posibilele scurtcircuite de comunicare.

O altă consecinţă a încadrării în aria istoriei reprezentărilor se va reflecta în alegerea *scării istorice*. Se ştie, orice studiu al mentalităţilor ţine, inerent, de macroistorie. Tot inerent, el consemnează nişte viziuni determinate asupra lumii aparţinând unei culturi, s-o numim, „interstiţiale" (adică tot ceea ce iese la „intervalul" unei epoci – privilegiere mai mult sau mai puţin vinovată a culturii bine conservate a elitelor). Dacă i se întâmplă să treacă de la duratele lungi la duratele scurte şi foarte scurte, atunci o face, crede Ricœur, perfect ilegitim, întrucât nu dispune de instrumentele necesare sesizării unor fenomene cu bătaie scurtă atâta vreme cât nu abdică de la premisa conform căreia mentalităţile colective se conturează în durate lungi.

Din cauza „aşezării" în timp, de pildă, a mentalităţii religioase, din cauza lentorii cu care au loc mutaţiile într-un sistem religios pe care timpul însuşi l-a întărit şi legitimat, studiul fenomenelor religioase ar putea părea, şi el, condamnat împreună cu studiul altor mentalităţi la analiza pe durate lungi şi, astfel, ameninţat din interior cu stagnarea. Scara mare pierde detaliile, ignoră eterogenitatea, iar nepermis de multă informaţie preţioasă se scurge în favoarea unei cartografieri corecte care, în afară de regularizări, durate liniar-omogene,

1. Ca reprezentant a celei de-a treia generaţii a Şcolii Analelor, Vernant este, totuşi, un conservator şi, în plus, un adept „de conjunctură" al psihologiei istoriei. Ne probăm afirmaţia cu prefaţa scrisă chiar de reputatul elenist la culegerea sa de eseuri *Entre mythe et politique*, Seuil, Paris, 1996, mai ales pp. 11-12, dar şi 32. Multe dintre explicaţiile sale date substanţei, rolurilor şi eficacităţii miturilor sunt redundante, iar altele de-a dreptul desuete. V. pp. 9-10.
2. V. Dupront, *op. cit.*, p. 109.
3. Kolakowski, *op. cit.*, p. 11.
4. Adesea doar pe jumătate asumate.

1. I.P. Culianu, *Eros şi magie în Renaştere*, Nemira, Bucureşti, 1994, trad. rom. de Dan Petrescu, pp. 34-35, dar şi următoarele.
2. Ideea de bază a lui Ricœur, v. *op. cit.*, p. 276.

taxinomii şi nişte viziuni determinate asupra lumii, nu ne spune mare lucru despre, să zicem „oamenii secolului al XVI-lea”[1], cum citează, ironic, Ricœur din Lucien Febvre.

Pe de altă parte, adepţii microistoriei pledează, o ştim, pentru consemnarea unor evenimente punctuale, iar odată cu istoria morarului Menocchio se va ridica – din nou – problema lipsei de vizibilitate istorică a culturii populare, care s-a datorat adesea unor adversităţi obiective[2]. La scară mică, privirea se acomodează şi lucrurile se văd altfel. Spre deosebire de istoria serială, aici aşezarea în mediu e precisă – morarul din Frioul, trimis pe rug din ordinul Sfântului Oficiu, deşi şi-a trăit viaţa în obscuritate, iar cele două procese care i s-au intentat nu intră în fişele nici unui istoric al mentalităţilor, are totuşi ceva de spus despre maniera proprie de receptare a mesajului creştin „general” ; operaţia sa de lectură a literaturii pioase aduce la lumină nişte „proprietăţi latente”[3] ale discursului istoric disponibil şi insuficient valorificat.

Dar nu e nevoie ca grija pentru individul-obiect-privilegiat-în-istorie să treacă, obligatoriu, prin paradigma indiciului[4] propusă de Ginzburg şi nici măcar prin rejectarea unui anumit tip de proiect de cunoaştere sistematică, respins de altfel fără rest de către microistorici ; ambiţia lui Vernant[5] de a re-face omul grec împreună cu întregul său univers simbolic trimite, cel puţin în aceeaşi măsură ca microistoria italiană, la o

1. *Ibid.*, p. 260.
2. Cum ar fi caracterul ei preponderent oral sau punerea sa în umbră de către curentele culturale savante, mereu vizibile şi la îndemâna cercetătorilor.
3. Ricœur, *op. cit.*, p. 259.
4. V. Revel, „Un vent d’Italie : l’émergence de la micro-histoire”, pp. 240-241.
5. Pentru o aplecare atentă asupra studiilor lui Vernant, a se vedea capitolele II şi III din lucrarea de faţă. Momentan, ne referim doar la contribuţia sa din *Histoire Aujourd’hui*, „À la recherche de l’homme grec”, pp. 321-327, mai ales 323-324.

istorie a omului, la o istorie centrată pe *semnificaţia* care motivează *gestul*. Mai mult decât o istorie a mentalităţilor, ea pare să fie o istorie a practicilor şi a semnificaţiilor prin atenţia specială acordată condiţiilor inconştiente care stau la baza manifestării şi derulării adecvate a vieţii sociale. Vernant îşi pune mai puţin problema scării istorice şi mai mult pe cea a reconstrucţiei relaţiilor simbolice dintre actori cărora se străduieşte să le perceapă tensiunile, ambiguităţile şi contradicţiile[1], pe de o parte, dar şi regularităţile, invarianţii societăţii în care trăiesc, pe de altă parte. Cum remarca Ricœur cu privire la un alt studiu care păstrează afinităţi cu „partea de jos a scării”[2] (fără a se înscrie totuşi în microistoria „clasică”), apar astfel „o mulţime de interrelaţii ce trebuie descifrate”[3] şi „ceea ce se vede este socialul în interacţiune”[4].

Ricœur remarcă pe bună dreptate că ceea ce se vede printr-o anumită scară devine inaccesibil printr-o alta şi invers. Fiecare scară permite accesul spre o organizare *anume* a societăţii în cauză. Dar în ce măsură concepţiile despre lume aparţinând diverselor scări vor fi, într-un final, superpozabile ? „Ce măiestrie superioară ar sta la baza unei astfel de survolări a jocurilor de scări ? ”[5], se întreabă hermeneutul.

Întrebarea este, firește, retorică, deoarece Ricœur dedică subcapitolul imediat următor exact acestei probleme : în ce

1. Vernant, în interviul deja citat, acordat revistei *Sciences Humaines*, p. 326.
2. Este vorba despre celebrul studiu al lui Giovanni Levi, *Le Pouvoir au village. Histoire d’un exorciste dans le Piémont du XVIe siècle*, Gallimard, Paris, 1989, unde se încearcă recuperarea unui idiom local, relaţiile de putere şi formele de rezistenţă dezvoltate faţă de lumea exterioară satului. V. de asemenea şi Revel, „Un vent d’Italie…” în care acesta explică de ce lucrarea lui Levi este mai mult decât o simplă analiză a vieţii la ţară, p. 245, şi Ricœur, *op. cit.*, p. 260.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 261.
5. *Ibid.*, p. 263.

fel o istorie a reprezentărilor ar putea asuma un joc de scară? Cum se poate controla efectiv o variaţie a scărilor şi cum să se păstreze valabilitatea unor conexiuni realizate la o anumită scară odată trecuţi la o altă scară? Explicaţia sa este departe de a fi facilă. În primul rând, hermeneutul întăreşte afirmaţia lui Revel: „ceea ce contează în jocul scărilor nu e atât privilegiul acordat unei anumite alegeri a scării, cât însuşi principiul variaţiei scărilor”[1]. Această variaţie, spune Ricœur, se regăseşte (şi se rezolvă) pe cel puţin trei paliere[2] şi *numai* în cadrul unei istorii a reprezentărilor. La primul palier ne-am referit deja: el are în vedere *abordarea dinamică a legăturii sociale* care, pe de o parte, depăşeşte particularul interacţiunii în microistorie, iar pe de altă parte semnalează macroistoriei imperativul strategiilor de negociere a sensurilor, inerentele rezistenţe şi conflicte de receptare în păturile „de jos” ale unor curente venite „de sus”. Pe scurt, ce şi cât anume din eficacitatea reprezentării traduce *identificarea* cu o practică/model cultural şi ce şi cât anume traduce *constrângerea* produsă de această practică/model cultural?

Al doilea palier are ca principiu motor *axioma neasemănării*[3] şi se referă în principal la diversele *strategii de obţinere a acordurilor, având în vedere că manierele de justificare ale indivizilor ţin de paletele de criterii disponibile în acea societate* şi, încă mai concret, *specifice nişei sociale* din care fac parte protagoniştii. (Orizonturile de aşteptare privind rezolvările discordiilor ţin şi ele, fireşte, de „mărimea” indivizilor. Discordiile „mari” sunt rezolvate de oameni „mari”, pe când cele „mici” sunt rezolvate, eventual, la nivel

1. *Ibid.*, p. 255, dar şi Revel „Microanalyse et construction du social”, în *Jeux d'echelles. La microanalyse à l'expérience*, EHESS – Gallimard-Seuil, Paris, 1996, p. 19.
2. Ricœur, *op. cit.*, pp. 265-276, dar şi în continuare, pentru suprapunerea concluziilor şi justificarea dialecticii reprezentării.
3. *Ibid.*, mai ales p. 270.

de grup.) Aşa cum s-a văzut în exemplul furnizat de Culianu, scrierea istoriei *dinspre trecut înspre prezent* are imensul avantaj de a porni – cel puţin teoretic, după cum pe bună dreptate insistă de Certeau – de la datele aflate la îndemâna actorilor sociali[1], de la „presupunerile” considerate „adevărate” *în interiorul* paradigmei supuse studiului. Observarea şi descrierea unor asemenea strategii de obţinere a acordurilor reprezintă, credem la rândul nostru, singura cale prin care putem spera sesizarea justă a coerenţei sociale într-un spaţiu şi timp date. Orice alt tip de abordare riscă să sfârşească prin falsificarea – intenţionată sau nu – a concluziilor. Vom reveni cu amănunte ceva mai încolo.

Şi, în sfârşit, al treilea palier care concretizează apelul la variaţia scărilor se referă la surprinderea *aspectele intensive* ale duratelor (fie ele mari, mijlocii sau mici): adică ritmul, recurenţa, latenţa, uitarea chiar – pe care Ricœur le reuneşte într-o sintagmă care-şi are partea sa de ambiguitate: „disponibilitatea competenţelor agenţilor sociali”[2].

Acestea au fost deci cele trei paliere pe care Ricœur a urmărit principiul variaţiei scărilor istorice. La rândul său, Revel se arată sceptic în ceea ce priveşte oportunitatea înlocuirii scării mari cu scara mică, dar anunţă direct beneficiile de a lucra concomitent la mai multe scări pentru a surprinde cât mai multe faţete ale realităţii istorice studiate[3]. În fapt, puţini sunt istoricii de azi care mai acceptă desprinderea simultană a unor sensuri din practicile individuale *şi* dintr-o „cultură globală”; pentru istoricul centrat pe individ, pretenţiile de extrapolare şi judecăţile privind societatea „în general” sunt

1. Culianu, „Dr. Faust, mare sodomit şi necromant. Reflecţii asupra mitului”, trad. rom. de Sorin Antohi, în *Jocurile minţii*, ed. cit., p. 222.
2. Ricœur, *op. cit.*, p. 272.
3. Revel, „Un vent d'Italie…”, p. 245. Detaliile s-au spus, desigur, în lucrarea pe care chiar el o coordonase în 1996.

cel puţin suspecte, dacă nu de-a dreptul incriminabile. Deci ce nevoie am avea noi de un periculos joc al scărilor şi de sesizarea unor raporturi variabile între evenimente ? Ce nevoie avem de avantajele discutabile ale combinării micro- şi macro-istoriei ? *Ce nevoie avem, în fine, de trecut ?* Dificultăţile presupuse de o schiţă istorică a reprezentărilor morţii, fie ea cât de sumară, sunt mai mult decât evidente ; ca să nu mai vorbim de riscul asumării mai multor poziţii temporale. În plus, aşa cum am spus-o deja, reprezentările morţii *moderne* sunt cele aflate în interesul nostru imediat. *Dar stabilirea unei ierarhii a importanţei anumitor imagini şi practici funerare în exclusivitate moderne s-ar dovedi oare întemeiată în absenţa unor antecedente de reprezentare care să legitimeze evaluările şi să justifice continuitatea, rupturile simbolice sau clivajele* ?

În volumul apărut postum, *Călătorii în Lumea de Dincolo*[1], Culianu pledează şi el pentru o continuitate greu de trecut cu vederea a reprezentărilor Lumii de Dincolo din timpurile străvechi până în zilele noastre. În plus, ne-ar fi greu să nu valorificăm preferinţa personală pentru traseele diacronice, fiindcă ceea ce distanţează net istoria de orice altă ştiinţă socială (sau umană) este, până la urmă, străduania ei de a surprinde *schimbarea*, *diferenţa*, *abaterea*, *dinamismul în general*. Desigur că această pretenţie n-ar trebui să-i atrofieze interesul pentru morfologie (ne abţinem de la termenul „sincronicitate", care devenea deja tendenţios la nici două generaţii după Saussure) ; neputinţa realizării unui decupaj chirurgical din pricina acestei dimensiuni buclucaşe care este spaţiu-timpul a reuşit să creeze istoriografilor moderni complexe de inferioritate privind putinţa lor de a oferi o interpretare unitară şi obiectivă unui corpus de date haotic. Nu e deci de mirare că

1. Culianu, *Călătorii în Lumea de Dincolo*, trad. rom. de Gabriela şi Andrei Oişteanu, Polirom, Iaşi, 2002.

astăzi preferinţa pentru imediatitate a lumii moderne se traduce şi printr-o explicită preferinţă academică pentru sociologie şi derivatele sale. Am cochetat, recunoaştem, cu o sociologie şi o antropologie a morţii. Nu am reuşit să ni le asumăm fără reţineri din pricina neputinţei lor de a justifica *continuitatea* şi *resorturile schimbării* în anumite reprezentări autohtone pe care le-am urmărit în teren, aşa cum de altfel se va vedea în unul dintre capitolele acestei lucrări ; reprezentările morţii se reconstruiesc, de bună seamă, *şi* cu ajutorul unor operaţii ceva mai clasice cum ar fi decuparea[1], articularea prin comparaţie, confruntarea mărturiilor – operaţii care presupun, toate, plasarea în contexte culturale şi religioase regăsite în durate ceva mai lungi de timp.

În plus, nici o altă disciplină în afara istoriei nu va fi dispusă vreodată să rezolve problema *absenţei* ; privită dinspre alte discipline, absenţa cel mult intrigă. Moartea şi istoria se întemeiază însă – ambele – pe o absenţă ; şi ambele încearcă, într-un fel, să o răscumpere, uzând de mijloacele proprii. Vorbind despre moarte ca obiect al unei cercetări care *nu* neglijează dimensiunea diacronică a problemei, oferim, practic, sens şi respect amândurora. Într-o istorie care va avea moartea drept temă centrală vom descoperi, de bună seamă, rostul unor reţineri şi unor disponibilităţi recente pe care nu le-am recunoscut – încă – ca fiind ale noastre. Într-un sens ceva mai larg, întrebarea retorică a lui Ricœur este concordantă cu ideea noastră : „(…) cum am putea neglija simplul fapt că în istorie nu avem de-a face decât cu morţii de odinioară ? ".

1. V. şi Ricœur, *op. cit.*, p. 261.

1.4. Despre cum vom alege un unghi legitim de abordare

The world is weary at the past.
O might it die or rest at last!

(Shelley, „Hellas", *Worlds on Worlds Are Rolling Ever – Two Choruses*, II: 41, 42)

Am menţionat corpusul de cercetat şi am reamintit liniile de forţă ale mediului de investigaţie, dar încă nu am spus mare lucru despre modul în care vom aborda moartea. Nici arhivele nu vorbesc prin ele înseşi şi nici metodele utilizate nu pot fi mai mult decât nişte codificări consensuale ale practicilor istorice. Aminteam la începutul lucrării importanţa unei *perspective-cadru* în care să plasăm problema noastră de cercetare în funcţie de nişte repere *şi* categorice *şi* flexibile. Trăgeam nădejde, în acest fel, să conferim legitimitate cel puţin debutului studiului.

O cale destul de sigură prin care să ne ferim de pericolul miturilor cotidiene care se insinuează aproape fără să prindem de veste în premisele, materia şi forma cercetării noastre ar fi aceea de a ne opri la o perspectivă care aşază *problema închiderii/deschiderii prin moarte* în planul central. Existenţa ori non-existenţa unui Dincolo presupune nu numai două tipuri de discursuri, ci şi două maniere total distincte de a înţelege moartea, plus un prim criteriu ordonator:

Unii oameni cred că moartea este un prag *ori o poartă care se deschide spre ALTCEVA, în vreme ce alţi oameni sunt convinşi că dincolo de moarte nu se află NIMIC, doar* neant.

Ne vom propune, aşadar, să deosebim un număr de trăsături semnificative pentru fiecare dintre cele două variante, apoi un număr de relaţii semnificative existente între variantele specifice spaţiilor cercetate care ţin de una şi aceeaşi modalitate de reprezentare (de exemplu, moartea-prag). Ne aşteptăm, de pildă, ca spre sfârşitul secolului al XVIII-lea să remarcăm diferenţe substanţiale între reprezentările autohtone ale morţii ca prag (perpetuate până astăzi) din zonele marcate de greco-catolicism şi protestantism şi cele din zonele „pur"-ortodoxe din sudul şi nordul ţării. O uşoară cenzură a imaginilor practicată în ariile de influenţă protestantă şi catolică a avut consecinţe notabile asupra paletei reprezentărilor morţii ca prag. Înăbuşirea practicilor creştine din perioada comunistă a condus, de asemenea, la modificări esenţiale, cu consecinţe notabile în imaginarul funerar; în comunism nu se produce doar convertirea dintr-o paletă de imagini într-alta, ci se impune, practic, o cu totul altă modalitate de reprezentare a morţii: moartea-neant. Există oare loc pentru compararea efectelor acestor mutaţii la nivelul reprezentărilor în spaţii diferite? Convingerea noastră este că da.

În fine, sperăm să putem atribui morţii moderne, aşa cum apare ea în diferite spaţii culturale, un număr de trăsături semnificative care să permită *situarea sa justă* într-un *anumit* punct (determinat de *anumite* coordonate) pe harta descrisă în termenii presupuşi de primele două criterii şi de cele care vor urma ceva mai jos. Bazându-ne pe studiile parţiale realizate de noi până la acest moment[1], am putea presupune că reprezentările morţii moderne sunt, în fapt, destul de omogene. Rămâne s-o şi demonstrăm.

1. Ajutorul oferit de domnii Antoon Geels şi Curt Dahlgren de la Universitatea din Lund, Centrum för teologi och religionsvetenskap, care fac parte dintr-un cerc restrâns de cercetători suedezi interesaţi de studiul atitudinilor moderne în faţa morţii, a fost cât se poate de adecvat. Curt Dahlgren face un minuţios inventar al necrologurilor

1.5. Şapte teze preliminare

No, thou canst not hear :
Thou are immortal and this tongue is known
only to those who die…

P.B. Shelley, *Prometheus Unbound*,
Act I, Scene i : 149-151

Dat fiind criteriul ordonator de mai sus, vom merge cu logica mai departe şi vom descoperi următoarele :

1. La *moartea-prag* ne vom putea referi întotdeauna ca la moartea *prin excelenţă discursivă*. Ea „vorbeşte" despre un suflet disociabil de trup, despre drumuri care duc în alte Lumi, despre vămi ale văzduhului, despre bilete de călătorie şi despre numeroase locuri cereşti sau subpământene (de caznă, de odihnă, de purificare, de tranzit şi aşa mai departe), precum şi despre nişte practici care asigură buna desfăşurare a călătoriei extramundane şi instalarea cu succes într-un anumit tip de Dincolo.

2. *Moartea-neant* este, fireşte, moartea ne-discursivă. Din pricina „muţeniei" sale, povestea existenţei umane se termină mai repede cu un capitol.

---

din cele mai importante publicaţii suedeze pentru a lua urma reziduurilor simbolisticii creştine în redactarea acestor texte : *När döden skiljer oss åt… Anonymitet och individualisering i dödsannonser : 1945-1999*, Databokförlaget AB, Stockholm, 2000. Dacă în 1976 simbolul crucii apărea în aproape 100% dintre necrologuri, zece ani mai târziu era de găsit în abia 32% dintre aceste texte, pentru ca în 1999 să nu depăşească 30%. Limbajul creştin, prezent în 45% dintre epitafuri şi texte publicate în 1945, scade la 11% în anul 1995. Demersurile comparative între manierele suedeze şi cele autohtone de a privi problema morţii sunt abia demarate de noi. Lucrarea de faţă nu le va conţine decât aluziv.

3. Deşi, cum aminteam, problema morţii nu este, în esenţă, o problemă religioasă, *invocarea sa în contexte religioase este, de departe, cea mai frecventă şi, adesea, cea mai comodă*. Religiile au adoptat-o în maniera cea mai firească. *Sistemele religioase sunt singurele care pot pretinde nu numai că o valorifică, ci şi că o rezolvă plauzibil şi convenabil*. La o privire mai atentă, se poate observa că moartea discursivă – sau, dacă doriţi, „afirmativă" – este chiar cea secretată de sistemele religioase ale lumii. Discursul ataşat ei este strâns legat de grija fiecărei religii de a oferi credincioşilor săi reţete de „moarte bună" care să asigure instalarea, temporară sau permanentă, într-un Dincolo confortabil. Un sistem religios care să ignore total problema morţii este o contradicţie în termeni. Ele pot valorifica moartea în multe maniere, însă nu o vor putea niciodată scăpa din vedere. Miza lor generală rezidă, până la urmă, în conferirea unui sens pozitiv singurei probleme cu adevărat importante.

4. Cum rămâne atunci cu moartea ne-discursivă ? Moartea-neant nu se numără printre preferinţele religiilor. Ceea ce nu înseamnă că ar fi scăpat altor sisteme de gândire (de exemplu, iluminismul, nihilismul, existenţialismul, comunismul). Mai mult, acestea sunt oarecum elaborate chiar în jurul elementului-moarte (moartea care duce nicăieri ; sau, în termeni mai eleganţi, negarea vehementă a transcendenţei). La rândul lor, *sistemele respective oferă un sens morţii, chiar dacă de această dată vorbim de un sens negativ.*

5. Ideea pe care am putea-o deduce din ultimele două paragrafe ar fi aceea că moartea – discursivă sau nediscursivă, prag sau neant – *capătă sens doar în cadrul unui sistem care caută s-o explice*. Caracterul convenabil sau inconvenabil al morţii „propuse" de un anumit sistem este, la rigoare, o problemă secundară. Faptul că invocarea problemei morţii se face, în general, în (sau cu trimitere la) nişte contexte religioase pare să fie condiţia necesară (dar şi suficientă ?) pentru

a conchide că *oamenii caută – azi, ca şi ieri – variante convenabile ale morţii*. Iar dacă nu vor face acest lucru invocând un sistem religios, cu siguranţă vor găsi alte discursuri cu ajutorul cărora vor căuta să amortizeze frica de sfârşit.

6. Dar ce înseamnă, în fond, faptul că problema morţii face parte – obligatoriu – dintr-un sistem şi, mai mult, conferă chiar direcţia decisivă sistemului care o circumscrie ? Înseamnă, credem noi, că *oamenii din toate timpurile caută să moară coerent, să-şi explice sfârşitul*. Problema morţii trebuie să fie coerentă, pentru că un *don't know how* în această sferă (adică nişte discursuri şi practici sociale contradictorii, nesusţinute adecvat de o paletă de reprezentări) poate duce la o derută existenţială fără precedent.

7. Tot o consecinţă a celor spuse mai sus este şi faptul că *moartea este adevărul tare prin excelenţă şi, în consecinţă, discursurile legate de ea trebuie să fie adevărate* ; moartea este ne-negociabilă (chiar şi Dumnezeu poate fi negociat sau ignorat, proclamarea lui *Gott ist tot*, construirea şi apoi relativizarea Lui împreună cu Natura şi Cultura nu sunt decât locuri comune pentru filozofia ultimelor două secole şi pentru ştiinţele sociale ale ultimelor două decenii). Înzestraţi cu liberul arbitru, putem alege să credem sau să nu credem în divinitate, nu putem însă face nimic pentru a şterge ori măcar relativiza imperativul morţii noastre. Mergând cu ideea până la capăt, putem spune că *problema morţii este cel mai rigid element al sistemului* (indiferent de natura acestuia).

Din această perspectivă a elementului „tare" prezent în orice sistem de gândire, am putea spune că *oamenii tind să se plaseze într-un sistem şi să le invalideze pe toate celelalte în primul rând fiindcă ţin să-şi rezolve problema morţii într-o manieră coerentă* ; refuzând, adică, să se refere la propria manieră de a înţelege moartea ca la o „variantă" printre altele secretate de celelalte sisteme de gândire/religioase ale omenirii.

Este inacceptabil ca, după moarte, cineva să se trezească direct în Sânul lui Avraam, iar altcineva să păşească în neant[1]. Orice actor social, până la urmă, crede cu tărie că presupunerile sale sunt „adevărate", în vreme ce ale altora nu ; iar acesta este probabil principiul însuşi pe care se întemeiază reala coerenţă psiho-socială a oricărui individ şi, nu în ultimul rând, premisa de bază a oricărei comunicări de succes, „secretul" oricărei plasări adecvate în lume. Am numi această tendinţă *impuls disjunctiv*.

1.6. Descrierea cadrului studiului, în patru faze

Even all that we imagine, age on age,
seems but a point, and the reluctant mind
flags wearily *in its unending flight*,
till it sink, dizzy, blind, lost, shelterless.

P.B. Shelley, *Prometheus Unbound*,
Act I, Scene i : 417-420

Urmează să ilustrăm raţionamentul nostru[2] printr-un traseu care conţine mai multe *faze* şi *momente* şi care nu va consemna, fireşte, traiectul efectiv al cercetării noastre, rolul său fiind în principal acela de *punere în scenă* a sintagmelor introduse în secţiunea anterioară.

1. O primă fază, „*enunţiativă*", a morţii-prag ar începe acum mai bine de 40.000 de ani, când oamenii aveau deja

1. Excepţia adventistă ne-a fost, de curând, semnalată : credincioşii adventişti nu cred în existenţa unui iad ; ne-aleşii Domnului vor dispărea pur şi simplu în neant.
2. Pe ce ne bazăm atunci când optăm pentru abordarea morţii din perspectiva *promisiunilor/lipsei promisiunilor unei Vieţi de apoi* sau, într-o manieră generală, a *unei forme oarecare de împlinire post-mortem*.

grijă să „discursivizeze" moartea şi să „imagineze"[1] diverse modele de viaţă post-mortem. Nu încape îndoială, liberi cugetători au existat întotdeauna. Iar moartea-neant nu a trebuit să aştepte Evul Mediu târziu ca să întrunească adepţi. Ne referim însă la o prezenţă dominantă (care presupune susţinerea şi valorificarea sa în cadrul unui sistem de reprezentări), care să concureze serios sistemele religioase a căror „piesă de rezistenţă" era moartea discursivă. *Moartea ca discurs nu-şi cunoaşte realmente alternativa decât târziu, în zorii modernismului*.

1.1. Momentul unui raport de uşoară „*adversativitate*" : şubrezirea, din diverse motive, a paradigmei creştine (căci despre ea vorbim) şi, odată cu ea, *pierderea treptată a încrederii în discursul morţii*, cu toate că, aşa cum se va vedea în capitolele următoare, inerţia reprezentărilor legate de un anumit tip de moarte este infinit mai mare decât a celorlalte idei şi reprezentări conţinute de sistemul în cauză. Mai clar spus, oamenii renunţă cu mare greutate la credinţele lor legate de moarte şi, *chiar când au renunţat deja la toate celelalte elemente ale sistemului, continuă să se refere la moarte pe căile propuse de acesta*. Un motiv în plus să ne referim la caracterul tare al elementului „moarte" în oricare sistem de credinţe. Ca fapt semnificativ concret, am menţiona din ce în ce mai slaba dispoziţie de a aştepta sfârşitul lumii, ca moment mântuitor. Cum remarca Eric Voegelin, reluat de Culianu, dacă *parusia* întârzie să aibă loc, Biserica decide să transforme eshatologia istorică (specifică mesianismului evreiesc) într-una supranaturală. De aici şi până la slăbirea aproape de dispariţie a ideii de *eschaton* şi de răsplată obţinută *după* Marea Judecată ar mai fi doar câţiva paşi.

1. Legitimitatea unui asemenea termen va fi discutată în capitolul imediat următor.

1.2. Momentul conturării, timide, a „*disjuncţiei*" : dacă ar fi să-l urmăm pe Amos Funkenstein[1], această etapă ar fi imediat următoare perioadei teologiei laice (secolul al XVII-lea), când, spre deosebire de Descartes, Spinoza sau Leibniz, savanţii secolului imediat următor au atitudini antireligioase şi antiteologice bine definite. *Moartea-neant câştigă teren*.

2. Faza „*disjunctivă*" propriu-zisă : noul sistem de gândire iluminist se naşte direct „angajat" în lupta sa cu desuetul tipar platonico-iudeo-creştin. Menirea sa este, în primă fază, pur combativă, uzând de instrumentele metafizicii, ştiinţei şi tehnicii pentru a săvârşi deicidul. *Triumful raţiunii înseamnă subscrierea doar la realitatea biologică a morţii*. Elucubrantul discurs al morţii se cere desfiinţat. *„Dincolo" se doreşte a fi un cuvânt fără acoperire semantică*.

3. Faza de depăşire a raportului de „disjunctivitate" şi *instalarea confortabilă a pozitivismului în propria sa fază „enunţiativă"*. Acesta va renunţa să atace paradigma creştină, fiindcă o atitudine combativă i-ar periclita caracterul „enunţiativ". Moartea discursivă devine de-a dreptul ridicolă. George Minois, în cartea sa dedicată istoriei sinuciderii[2], strânge suficiente momente semnificative pentru ilustrarea neputinţei Bisericii de a se mai implica realmente în afacerea mondenă a sinuciderilor, într-o ţară atât de „deschisă" ca Anglia secolului al XIX-lea. Asemenea momente de „neputinţă"

1. A. Funkenstein, *Teologie şi imaginaţia ştiinţifică. Din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, Humanitas, Bucureşti, 1998, trad. rom. de Walter Fotescu, mai ales pp. 313-317 pentru concluzii şi anecdota medievală devenită între timp realitate : cum s-ar derula existenţa într-un regat în care noaptea e zi, legea e bunul-plac, porumbeii sunt ulii şi Dumnezeu e mort ?
2. G. Minois, *Istoria sinuciderii. Societatea occidentală în faţa morţii voluntare*, Humanitas, Bucureşti, 2002, trad. rom. de Mircea Ionescu, mai ales pp. 277-278.

ale Bisericii există în fiece spaţiu cultural şi în fiece moment istoric, după cum vom încerca să demonstrăm ceva mai încolo, într-un capitol dedicat morţii medievale.

4. Şi, în fine, faza cea mai spectaculoasă este cea a raporturilor de „*coordonare*" între sisteme. Ea ţine exclusiv de vremurile noastre ; are la bază, fireşte, respectul pentru valorile locale ale fiecărui grup cultural. Corectitudinea politică ne obligă la o moarte „alternativă", deşi, am văzut deja, moartea este în mod evident ne-negociabilă. Iar dacă în prezent „ne permitem" să acceptăm pluralitatea sistemelor denunţând orice tendinţă disjunctivă ca fundamentalistă (astăzi, un adjectiv cu rezonanţe înfricoşătoare), este evident că, în termenii problemei noastre, această soluţie ne va oferi o viaţă armonioasă, însă o moarte cât se poate de cruntă. Cum omul are nevoie să se raporteze la moarte în termeni de o absolută coerenţă, se poate observa că *trăsătura esenţială a morţii moderne este tocmai incoerenţa ei*. Moartea trebuie să facă parte dintr-un sistem care să confere sens (pozitiv sau negativ) tuturor discursurilor sale, însă o pluralitate de sisteme, deopotrivă valabile (a se înţelege „adevărate"), pune omul modern în situaţia fără precedent de a nu mai şti cum să moară.

Aici apare, iată, o gravă *problemă de comunicare* : dacă gesturile funerare, discursurile, imaginile legate de moarte, în fine, „reţeta" care se bucura de o expresivitate general-acceptată în cadrul unui anumit sistem se constituie ca *mesaj de sine stătător cu eficacitate dovedită*[1], atunci între o relativă incoerenţă şi o perfectă opacitate a acestuia nu mai încap diferenţe de grad. *Eficacitatea dispare prin relativizare*. Acest lucru atrage după sine o punere la îndoială nu doar a unui presupus

1. Doar prin păstrarea unui contact cu cele nevăzute în prezenţa unui limbaj religios inteligibil şi asumabil se va putea vorbi de credinţa într-un Dumnezeu care zdrobeşte puterea morţii, deschizând larg copiilor Săi porţile raiului : „Odihneşte, Mântuitorul nostru, cu Drepţii pre robii Tăi şi-i sălăşluieşte pre dânşii în Curţile Tale, precum este scris" (Panihidia, 1938).

emiţător, ci şi a *pertinenţei înseşi a actului de comunicare*. Mai mult, schimbul social-simbolic al ideii de moarte devine inoportun şi tinde să se dizolve. Ceea ce numeam, poate banal, „incoerenţa morţii moderne" ar putea avea, de fapt, în spate un grav scurtcircuit al interacţiunii pe două axe : o primă axă care uneşte Emiţătorul unic ce ar fi trebuit învestit cu încredere şi receptorul a cărui fidelitate este o *urgenţă*, neavând nimic opţional într-însa (în sensul că mesajul fie este receptat întocmai şi atunci a recepta echivalează cu a recunoaşte mesajul respectiv ca fiind eficient, fie este receptat parţial, sporadic sau deloc şi atunci cu greu se mai poate vorbi de un act de receptare) ; şi o a doua axă, *negocierea sensurilor morţii între actorii sociali*, care devine, astfel, lipsită de fundament atâta vreme cât sensurile bricolate ale lui de Certeau şi recursul la filozofiile personale de viaţă pot rezolva problemele viilor, dar niciodată problemele morţilor. A supravieţui sau a nu supravieţui morţii nu e o chestiune de preferinţă filozofică, iar în lipsa unei tuşe definitive venite din afara unor sisteme relative, a discuta despre un Dincolo va fi pentru omul obişnuit un subiect de cafenea, iar pentru cărturar un discurs cultural supus unor principii de investigaţie dictate de o şcoală de cercetare în vogă.

Iată cum, în problema morţii, o opţiune epistemologică deja încetăţenită cum este cea a eliminării laturii „hard" a obiectelor de cercetare pentru a putea fi tratate ca limbaje produse local[1] se traduce în probabil cea mai serioasă (deşi deloc evidentă) problemă a societăţii moderne : *autoritatea reţetelor care ne învaţă cum să murim scade simţitor în momentul în care regula generală (şi mult mai bine mediatizată decât oricare reguli ale oricărui sistem) rămâne aceea a relativităţii sistemelor care produc aceste reţete*.

68 Opţiune teoretică ce nu poate fi decât în perfectă concordanţă cu opţiunile simţului comun, care semnalează, dar se şi complace de multă vreme într-un *don't know how* al morţii.

1.7. …Şi patru note pe marginea raportului de coordonare descris mai sus

Six days they shrunk up from existence
And on the seventh day they rested
And they bless'd the seventh day, in sick hope :
And forgot their eternal life.

W. Blake, *The Book of Urizen*, cap. IX, 3 : 39-42)

1. Dacă noi, modernii, trăim tragic această etapă[1], acest lucru s-ar putea datora cel puţin în parte faptului că *relaţia de coordonare între sistemele care „se ocupă" de problema morţii face ca această problemă să devină incomprehensibilă şi, ca atare, imposibil de rezolvat prin comunicare interpersonală sau prin apelul la un emiţător învestit – a priori – cu încredere*.

2. Am merge chiar mai departe. Dacă lucrurile stau aşa cum le-am expus mai sus, atunci avem motive să credem că *problema morţii, astăzi, iese pur şi simplu din sistem. Din orice sistem.* Faptul că moartea reală şi cumplitul său arsenal sunt astăzi evitate pe toate căile este deja un loc comun. Moartea face obiectul serviciilor tanatologice, instituţii birocratice şi profitabile, nu cu mult diferite de o instituţie mass-media sau de o fabrică de mobilă. Că noi negăm astăzi moartea n-ar putea fi, până la urmă, una dintre modalităţile de contracarare a imperativului său, din moment ce sistemele nu mai reuşesc să-i ţină piept decât, poate, ineficient ?

1. Iar la această observaţie subscrie până şi un mesager consacrat al virtuţilor postmodernismului, Michel Maffesoli, în recenta sa carte, *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Flammarion, Paris, 2002.

3. Dacă, după cum arătam, problema morţii este elementul-cheie al fiecărui sistem, odată expulzată, *ce le va mai rămâne acestor sisteme ?* Care mai este, astăzi, miza lor majoră, centrul lor de greutate ? În ce mai constă oare „tăria" lor ? Sau se mulţumesc să-şi demonstreze corectitudinea politică expunând o paletă de discursuri produse „local", cum ar spune constructiviştii, cu valabilitate şi valoare relative, însuşiri care vor fi, desigur, declarate în prealabil ?

4. Această stare de precaritate, slăbirea discursurilor asupra morţii care nu-şi mai au locul în sisteme (în sensul că acestea nu mai sunt „căutate", „frecventate" pentru a asigura adeptului confortul unei morţi coerente) se datorează, credem, faptului că *tendinţa noastră naturală este aceea de a apela la raportul de disjuncţie ca la singurul capabil să prezerve coerenţa morţii proprii şi a celor apropiaţi*. Coerenţa noastră, ca fiinţe umane, pare să se bazeze până la urmă, subtil, dar sigur, pe blamabilele impulsuri disjunctive. „Simţul disjuncţiei" este cel cu ajutorul căruia organizăm adecvat lumea şi ne pregătim, din timp, sfârşitul[1].

1. Cu ocazia diverselor studii de teren am putut remarca existenţa a două sau chiar a trei pseudomorfoze ale acestei faze coordinative :
1. Prima se conturează ca deviere apărută aproape inevitabil în urma „exercitării" acestui raport de coordonare. Ea ar putea fi numită *faza interstiţială*. Cum spuneam, moartea nu mai este contracarată din interiorul (protector) al unui sistem. Ea se contracarează, *prin mijloace personale*, pe toate căile care pot fi imaginate. Cel mai frecvent răspuns pe care l-am primit la întrebarea : „Crezi că există o viaţă de apoi ? " a fost „Nu ştiu" şi „Sper". Sau „Nu ştiu. Sper". Ce poate fi mai semnificativ pentru ilustrarea ideii de moarte „interstiţială" decât absoluta evazivitate a acestor răspunsuri ? Două aspecte ne vor fi, astfel, clare :
a. cu aceasta, *moartea iese definitiv din sistemul religios* (dominant, până mai ieri) şi, mai mult,
b. judecăţile care generează astfel de răspunsuri *trădează ne-apartenenţa respondenţilor la un anumit sistem*, ele *exprimă temerile şi speranţele specific omeneşti şi, cel puţin aparent, „ne-atinse" de valori specific „sistemice"* faţă de o problemă mai degrabă opacă.

1.8. Ce vom urmări

Dintr-un material enorm pe care-l ghicim (şi-l ghiciţi) deja prolix, eterogen şi ambiguu, ne vom strădui să detaşăm *modalităţile şi conjuncturile în care discursul morţii-prag se conservă*, *momentele invocării şi particularităţile morţii-neant*, precum şi *relaţiile dintre cele două maniere de înţelegere a morţii*.

2. Cea de-a doua pseudomorfoză pare să fie o tendinţă paradoxală (din cauza duplicităţii ei), dând apă la două mori : la moara sistemelor bine conturate care acordă un sens pozitiv morţii şi la moara tendinţei, tipic moderne, de negare a oricărui Dincolo. Abordată scrupulos, tendinţa s-ar putea diviza în două subtendinţe care jonglează cu nişte premise deduse din creştinism :
a. Ion Dolănescu : „Pedeapsa şi răsplata ni le-ncasăm aici, pe pământ". Mulţi dintre oamenii cu care am discutat au încetat să creadă în Dumnezeul care va veni într-o bună zi să judece viii şi morţii şi va refuza ori acorda – după caz – odihna veşnică fiinţelor omeneşti. *Dumnezeu încetează să mai fie al tuturor văzutelor şi nevăzutelor, devenind, simplu, Unul al văzutelor.* Dacă, altădată, Lumea de dincolo îşi găsea justificarea în faptul că reprezenta locul pedepsei sau răsplatei divine, ea poate fi *suprimată, acum, de grupuri întregi de oameni care păstrează totuşi binecuvântările şi blestemele divine, dar se lipsesc de tot ceea ce ar putea urma după moarte. Conturile se reglează pe pământ, astfel că, murind, nu-ţi mai rămâne decât să păşeşti în neant*.
b. Un cult cum este cel penticostal, esenţialmente axat pe *eschaton* şi pe invazia Invizibilului – în toate formele sale – în Vizibil, devine, cu timpul, tot mai dispus să renunţe la imaginarul apocaliptic şi la manifestarea activă a credinţei în răsplata cerească ce va veni ; iar aceasta se petrece în favoarea binecuvântărilor pământeşti, palpabile şi, fireşte, cuantificabile. Lumea de dincolo se rezumă la un rai destul de abstract, oricum, mult prea îndepărtat şi, de aceea, greu de râvnit. *Ca tendinţă generală a lumii occidentale protestante (dar nu numai), ar putea fi menţionată această suprimare a iadului şi existenţa unei convingeri oarecare într-un loc de odihnă slab conturat*.
Intenţionăm să surprindem astfel de pseudomorfoze ale etapei „coodinative" şi să le discutăm pe larg cu altă ocazie. E sigur că numărul lor este mult mai mare. E la fel de sigur că, în funcţie de disponibilităţile indivizilor aflaţi într-o anume arie culturală, modalităţile de contracarare şi reprezentare a morţii urmează traiectorii diferite.

Până la finele traseului nostru vom fi încercat să circumscriem *„starea" Lumii de dincolo, astăzi*. Lucrarea de faţă rămâne însă o *work in progress*, în care cadrul metodologic este abia tatonat, arhivele abia descoperite, iar descrierile unor ipostaze ale morţii pe care le propunem în capitolele următoare rămân simple exerciţii de sistematizare a materialelor şi de rodare a câtorva idei-cheie. Vom încerca astfel să reconstituim o moarte arhaică, o moarte medievală şi una modernă pentru a susţine – cu instrumente şi perspective diferite – traseul general propus în acest prim capitol. E sigur că în *lipsa trimiterilor* – fie ele succinte – *la etapele anterioare* fazei de coexistenţă a sistemelor care valorifică sensurile morţii, *un prag şi un neant invocate simultan nici nu ne-ar spune, până la urmă, prea mare lucru*. Numai salvând cadrul discuţiei şi acceptând diacronia vom putea spera la o adecvare (oricum parţială !) a reprezentărilor moderne ale morţii. Mereu insuficiente şi opunând rezistenţe frustrante ochiului mai puţin competent, câteva opriri pe traseul diacronic al reprezentărilor morţii ne vor ţine, sperăm, la adăpost de abordările naive şi descentrate ale manifestărilor lor recente.

Ne vom socoti astfel mai puţin datori unei aşa-numite „ignoranţe asumate" şi ne vom declara creditori cinstiţi la uriaşa bancă de date a istoriei morţii.

Capitolul II

Moartea – un prag ?
Imagini arhaice ale morţii

2.1. Câteva premise şi din nou o justificare

A intra pe tărâmul imaginilor – de azi sau de ieri – ale morţii este, cum am văzut, un gest riscant care mai degrabă obligă, constrânge, decât îndreptăţeşte. A purcede la descrierea unei experienţe aflate deseori sub incidenţe ambigue, născute din convergenţa atâtor factori, arătându-ni-se nu de puţine ori în înşelătoare avataruri, mai înainte de a provoca, copleşeşte. Enorma literatură despre moarte descurajează.

Discursul despre moarte tinde să fie diluat şi speculativ, contrastând cu „tranşanţa" fenomenului în sine, cu apariţia sa fulgurantă, vertiginoasă, atemporală dacă vreţi ; abundentele comentarii nu ar face decât să sporească ascunderea feţei sale reale, fiindcă, în cele din urmă, indiferent de timpul la care ne vom fi referind, „La mort n'est pas un thème de spéculation, mais une expérience à vivre comme un mystère"[1].

Şi care ar fi, atunci, temeiul paginilor de faţă ? Un posibil răspuns, poate failibil : nu ne vom propune să contribuim la

1. *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 15, éd. à Paris, 1989, la 1re éd. 1968-1975, p. 802.

ne-ascunderea morţii, în schimb ne vom strădui să descriem câteva imagini la care omul arhaic recurge pentru a-şi configura într-o manieră cât mai stabilă şi mai puţin „dureroasă" comportamentul în faţa evenimentului decisiv cu care se confruntă orice fiinţă umană „căzută" în istorie.

Aceste feţe ale morţii, ca produse ale imaginarului[1] omului arhaic, sunt secvenţe bine integrate curentelor de credinţe şi idei religioase locale, tributare variilor contexte (pre)istorice, specifice diverselor habitate, uneori susceptibile demersurilor liniştitoare ale eufemizării[2], vulnerabile în faţa unor sisteme simbolice mai bine închegate, adeseori perpetuând fisuri de sens care se transformau sub ochiul critic al omului modern în adevărate „prăpastii" – capcane fatale pentru riguroasele grile de interpretare aplicate cu nesăbuinţă de anumiţi cercetători

1. A se vedea, pentru lămurirea utilizării acestui termen în contexte premergătoare istoriei (scrise) a omenirii, explicaţiile succinte, dar convingătoare ale lui Mircea Eliade în *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, Editura Ştiinţifică şi Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999, trad. rom. de Cezar Baltag, pp. 16-17. Într-adevăr, nu avem nici un motiv să credem că *homo faber* nu era încă din acele timpuri dublat de un *homo religiosus* ori, cel puţin, de un *homo ludens*. În ultimii 20 de ani, cercetătorii care neagă intenţiile estetice şi/sau religioase ale paleantropilor sau lipsa de „finalitate" a picturilor rupestre sunt, oricum, puţin numeroşi (v., pentru demonstrarea contrariului, rândurile lui Eliade din aceeaşi *Istorie a credinţelor*…, p. 17, dar mai ales lucrarea în care pune problema mitologiei uneltelor, *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris, 1ère éd. 1956, 2ème éd. 1977). A se vedea în acest sens argumentaţia lui L.-R. Nougier, în *L'art de la préhistoire*, Librairie Générale Française, 1993, 1ère éd. 1983, pp. 25-28, care urmăreşte descifrarea şi datarea primelor intenţii estetice ale preistoricului (amprentele obscure ale unor mâini, câteva linii de culoare deschisă trasate de un deget pe peretele unei peşteri, curbe şovăitoare sugerând, ce-i drept destul de vag, un bizon) ; intenţiile magico-religioase rămân, oricum, imposibil de contestat date fiind probele arheologice ale ultimelor două secole.
2. A se vedea Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, trad. rom. de Marcel Aderca, mai ales pp. 195 şi urm.

unor povestiri „contradictorii" de provenienţă tribală cu privire, să zicem, la tipologia făpturilor supranaturale.

Aspectul pe care dorim să-l subliniem în acest moment este acela că în spatele debordantei varietăţi şi fluidităţi a imaginilor legate de moartea arhaică nu trebuie să aflăm neapărat adevărata experimentare tainică, lăuntrică a acestui fenomen abordat de noi, modernii, în termenii decisivi ai fiziologiei, exorcizat de psihanalişti şi comentat pe mii de pagini de fenomenologi ; se cuvine să lăsăm morţii şi morţilor arhaici spaţiul (vom vedea, fizic) necesar manifestării lor plenare, să discutăm aceste imagini fără a le ţine departe de dinamica naturală în care, după cum se va remarca, se nasc, se dezvoltă şi sucombă.

Este de asemenea imperios să ne ferim de tentaţia obţinerii unei coerenţe formale căutând rezolvarea unor contradicţii care (doar) par a se impune ; un bun exemplu în acest sens ar fi, bunăoară, „enigma" sufletelor decedaţilor laponi care iau forma unor păsări ce urmează Calea Lactee (*lod'd'e rähttis* – „drumul păsărilor", sau *lod'd'e raidârâs* – „scara păsărilor") ; în ciuda plasării Lumii Morţilor – în toată lumea proto-uralică – în ţinuturile din nord, aceste păsări se îndreaptă fără greş spre Rai, întotdeauna aflat în părţile sudice[1].

Lista unor astfel de „mistere" culese de aiurea ar putea continua încă pe multe pagini, fiindcă „*les mythes d'une tribu donnée, sauf exception, ne forment guère un ensemble*"[2] ;

1. A se vedea V. Napolskikh, *Proto-Uralic World Picture : a Reconstruction în Northern Religions and Shamanism*, The Regional Conference of the International Association of the History of Religion – selected papers, ed. by M. Hoppál and J. Pentikäinen, Budapesta, 1992, p. 5.
2. L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive. Le monde mythique des australiens et des papous*, Librairie Félix-Alcan, Paris, 1936. Antropologul remarca de asemenea faptul ca acelaşi informator oferea, în diverse ocazii, informaţii diferite asupra aceleiaşi realităţi mitice sau imediate, v. p. VIII. Cum perspectivele lui Lévi-Bruhl au, astăzi, slabe şanse să convingă, a se vedea o perspectivă mai recentă şi mai puţin contaminată ideologic în L. Kolakowski, *op. cit.*, pp. 179-180.

deşi demne de consemnat, ele nu constituie totuşi obiectul studiului nostru, dând însă seamă, după cum remarca Lévy-Bruhl la începutul secolului trecut[1], de slaba pondere pe care inducţiile logice o aveau pentru omul arhaic[2].

De altfel, la concluzii asemănătoare au ajuns, foarte recent, etnopsihologii care au aplicat cunoscutul test proiectiv *Szondi* mai multor populaţii africane şi amerindiene ; în urma testărilor reieşea, alături de alte câteva particularităţi la care vom mai reveni, *intensa proiectare a propriile conţinuturi psihice în exterior*[3], configuraţie corespunzătoare poziţiei specifice „mistico-animiste”[4] care lipseşte aproape cu desăvârşire din profilul occidentalului modern, fiind înlocuită în cazul acestuia cu configuraţia „realistă”, în care domină factorul[5] ce limitează puterea magică[6].

1. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Libriaire Félix-Alcan, Paris, 8e éd 1933, 1ère éd. 1922, pp. 49-50.
2. Effie Bendann nu aprobă însă termenul de „ilogic” (sau „prelogic”) folosit de Lévy-Bruhl în caracterizarea mentalităţii arhaice. V. *Death Customs. An Analytical Study of Burial Rites*, Routledge, London & N.Y., 1st publ. 1930, repr. 1996, p. 7, iar Kolakowski punctează : „Orice semnificaţie ar avea cuvintele «raţional» sau «iraţional», ea atârnă de conţinutul pe care-l atribuim ideii de Ratio, ceea ce (…) e pe de-a-ntregul o chestiune de preferinţă filozofică”, *op. cit.*, p. 184.
3. Susan Deri, *Introducere în testul Szondi*, Paideia, Bucureşti, 2000, trad. rom. de Nicolae Dumitraşcu, pp. 143-144.
4. În termeni tehnici : configuraţia (Sch 0-, + -), semnificând vectorul Eu-lui ; această configuraţie are ca trăsătură esenţială factorul „p-”, adică proiecţia conţinuturilor inconştientului pe care o aminteam. V. *ibid.*, p. 143.
5. Configuraţia „realistă” este marcată, în cadrul aceluiaşi vector al Eu-lui, de factorul „k-”, semnificând refularea, negaţia. V. *ibid.*, p. 156.
6. V. J. Mélon, Martine Stassart, „La contribution du Szondi à l’ethnopsychologie”, pp. 80-82. V. de asemenea J. Melon, Brigitte Herman, Martine Stassart, „Le Szondi des Tarahumaras”, pp. 67-74 şi Brigitte Herman, „Etude szondienne d’une population burundaise”, pp. 87-100, în *Cahiers du Centre d’Etudes Pathoanalytiques*, no. 7, 1996, Belgique.

În sfârşit, imaginile noastre despre moartea şi morţii arhaici vor fi căutate în cele ce urmează printre onestele vestigii arheologice (cum ar fi unele situsuri paleolitice, mormintele de incineraţie şi înhumare, mobilierul funerar aferent, peşterile franco-cantabrice şi africane, ruinele unor sanctuare şi obiectele de cult aflate în preajma lor), dar mai ales printre nenumăratele materiale oferite de misionari, etnologi, etnografi, antropologi şi alţi cărturari, dedicate atât populaţiilor tribale vechi, cât şi celor care încă mai constituiau obiecte de studiu pentru antropologii primei jumătăţi de secol XX.

Cititorii s-ar putea întreba, pe bună dreptate, dacă nu cumva referirile la moartea omului din paleolitic, alăturate observaţiilor legate de obiceiurile funerare ale unei populaţii aborigene studiate acum mai puţin de 50 de ani, nu trădează o naivitate (ba poate chiar o inadmisibilă dovadă de neglijenţă) ştiinţifică.

Se pot oare trece cu vederea 40000 de ani care despart două grupuri tribale, şi discuta astfel cu lejeritate despre obiceiuri funerare sau, mai mult, despre imagini ale Lumii de Dincolo, asemănătoare ? În parte, da. Însă un astfel de demers nu trebuie împins până într-acolo încât să sugereze o suprapunere a celor două sisteme de credinţe.

Cu toate acestea, e sigur că nu vom greşi luând în calcul o neîndoioasă continuitate datorată mai întâi de toate transformărilor inerţioase din sânul comunităţilor preistorice şi arhaice ; această inerţie a fost asigurată, pe de o parte, de factorii de mediu – perioadele glaciare marcau grav comunităţile aflate în zonele supuse îngheţului, la fel cum cele interglaciare, pe lângă avantajele încălzirii atmosferei, aduceau cu ele calamităţile revărsărilor de ape[1] (după ultima dintre ele – *Würm*, omul de Neanderthal nu mai era singur, vărul său, *Homo*

1. V. J.M. Roberts, *Histoire illustrée du monde. Le monde ancien*, Larousse, 2000, pp. 15-16. V. de asemenea pentru alte amănunte A. Curcio (editore), *Le grandi aventure dell’ archeologica i misteri delle civilità scomparse*, *Preistoria*, vol. II, Roma, pp. 214-216.

sapiens sapiens[1] îşi făcea simţită prezenţa pentru întâia oară) ; iar pe de altă parte, inerţia se datora progreselor tehnologice anevoioase, a căror lentoare făcea, practic, posibilă supravieţuirea lui *homo sapiens*. Orice nouă descoperire era un „scandal", ameninţând întreaga comunitate cu moartea colectivă, deci „imobilismul tehnologic asigura [într-un fel] supravieţuirea paleantropilor"[2].

În sprijinul acestor afirmaţii, vom aduce exemplul unui material numit *tapa*, suport pentru picturi, veşminte şi obiecte ceremoniale obţinut din fibre extrase din arbori, macerate şi apoi bătute, produs încă din vremuri imemoriale de pigmeii din bazinul congolez[3]. Un alt exemplu de continuitate îl reprezintă triburile bantu aflate în aceleaşi zone ale Africii de Sud de 2000 de ani, populaţii care au răspândit în arealul pomenit practicile agricole şi prelucrarea metalului, modalităţile lor de expresie artistică marcând ultima din cele şase faze delimitate de specialişti în domeniul creativităţii artistice în zona sud-africană (prima dintre ele pătrunde adânc în preistorie – aprox. 40000 î.H. –, fiind perioada vânătorilor arhaici care nu mânuiau încă arcul sau săgeata[4]).

În sfârşit, orice analiză etnografică a unor triburi contemporane care se află în stadiul de vânători, culegători sau pescari[5],

1. V. Roberts, *op. cit.*, pp. 37-40, în legatură cu dominanţa progresivă exercitată de strămoşul nostru, *homo sapiens sapiens*.
2. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 15.
3. E. Anati, „Les premiers arts sur la terre", în Y. Coppens, P. Picq (coord.), *Aux origines de l'humanité. De l'apparition de la vie à l'homme moderne*, vol. I, Librairie Arthème Fayard, 2001, p. 517.
4. Coppans, Picq (coord.), *op. cit.*, pp. 520-522.
5. V. în acest sens analogiile demonstrate cu minuţiozitate în *ibid.*, pp. 544-546, referitoare la diverse triburi de vânători-culegători australieni cum ar fi wangagara, care, parte a unor rituri iniţiatice, recurg la restaurarea picturilor rupestre ale strămoşilor. Arheologii se pot afla astfel în faţa unor picturi suprapuse, fiecare dintre ele sugerând activitatea estetică (?) /religioasă în diferite etape de creaţie ale populaţiei respective.

atâta vreme cât se poate atesta continuitatea lor în teritoriu şi/ sau faptul că încă recurg la unelte din piatră, lasă deschisă posibilitatea unor analogii[1] cu populaţiile preistorice ; condiţia de bază rămâne cea a evitării unor extrapolări gratuite.

În ce ne priveşte, am făcut astfel de analogii doar în măsura în care autorii unor lucrări de referinţă le-au sugerat sau chiar utilizat deja. Leroi-Gourhan[2] şi apoi Eliade au fost printre cei care au deschis accesul înspre acestea, iar unul dintre numeroasele pasaje foarte utile ale savantului român va fi reprodus chiar acum : „oricare ar fi deosebirile dintre vânătorii arctici şi cei din paleolitic, toţi aparţin aceluiaşi tip de economie şi, foarte probabil, aceleiaşi ideologii religioase specifice civilizaţiilor de vânători. Prin urmare, compararea documentelor preistorice cu faptele etnologice este justificată"[3].

V. de asemenea Eliade în *Istoria credinţelor…* care, în încercarea sa de a citi într-o cheie cât mai obiectivă primele semne religioase ale omenirii, recurge la compararea unor aspecte din viaţa paleantropilor cu cele specifice unor populaţii contemporane, pp. 17-19 şi în special p. 20 ; aici savantul român aduce în prim-plan un rit funerar al indienilor kogi (Columbia), arătând că, datorită perisabilităţii obiectelor depuse în groapa moartei, un „arheolog al viitorului" ar avea prea puţine lucruri de găsit, dificil interpretabile. Această problemă a perisabilităţii uneltelor şi obiectelor cultice paleolitice va reprezenta una din grijile permanente cu care se confruntă paleoantropologii şi istoricii religiilor (de exemplu, în epoca pietrei, materia primă cea mai folosită era, în mod paradoxal, lemnul.) În general, suporturile organice par să fi fost mereu preferate, în parte pentru uşurinţa cu care puteau fi manevrate, şi, de asemenea datorită investirii lor simbolice. Or, din pricina iminentei distrugeri a lemnului în decurs de câteva decenii, urmele preistorice au fost drastic reduse la obiecte confecţionate din materiale durabile cum ar fi piatra, cornul, osul, fildeşul. Tocmai din acest motiv, acolo unde sunt posibile, astfel de analogii cu gesturi ritualice ale populaţiilor arhaice asupra cărora exista consemnări etnografice, sunt mereu binevenite. V. din nou Coppans, Picq (coord.) *op. cit.*, pp. 514, 515.

1. V. *ibid.*, p. 544.
2. Asupra continuităţii populaţiilor, a modelelor mitice, artistice etc., v. *Le fil du temps. Éthologie et préhistoire*, Fayard, Paris, 1983, p. 26.
3. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 22.

Deşi ne-ar rezerva surprize interesante, nu vom zăbovi, din lipsă de spaţiu, asupra elucidării termenului „arhaic" pe care am decis să-l utilizăm pentru a-l numi pe omul trăitor într-un context cultural ca cel evocat mai sus, evitând, desigur, termenul „primitiv" excesiv contaminat de perspectivele „extreme" : istoriciste, evoluţioniste pe de o parte şi structuraliste, funcţionaliste, pe de altă parte. Ceea ce nu înseamnă că am şi reuşit să ne sustragem realmente câmpului spinos (şi numai aparent desuet !) al disputelor ideologice demarate în urmă cu un secol în jurul „dezvoltării" rasei umane[1].

Însă, atâta vreme cât „trecerea" de la „sălbatic", prin „primitiv", până la „arhaic" este, formal, acceptată de toţi, ne vom alinia şi noi, fără a ne pierde în justificări elaborate, preferând deocamdată un conformism confortabil. Atâta timp cât cultura înseamnă pentru moderni „to live by understandig"[2] sau, şi mai aproape de perspectiva noastră, „is to be seen as a definitive representation of humanity"[3], vom lăsa de o parte preocupările tendenţioase – şi inutile nouă – pentru cultura „finală" şi „proto-cultură". Termenul „arhaic" pare, ţinând seama de obsesiile contemporane pentru înăbuşirea oricărui tip de discriminare, cel puţin *politically correct*.

1.2. Despre ceea ce ne va reţine atenţia

Revenind la discuţia noastră, acest capitol va fi dedicat feţelor morţii în lumea arhaică. Ne vom arăta mai cu seamă interesul pentru Lumea Morţilor – unde se afla ea, cine sunt cei care o populează, cum interferează cu Lumea celor Vii, cum

1. V. pentru o abordare completă şi complexă a problematicii W. Dupré, *Religion in Primitive Culture. A Study în Ethnophilosophy*, The Hague, Paris, 1975, pp. 15-25.
2. *Ibid.*, p. 19.
3. *Ibid.*, p. 20.

anume şi în ce condiţii se delimitează de aceasta, cine şi în ce împrejurari poate transgresa Pragul dintre Lumi, care este relaţia omului arhaic cu sufletele morţilor şi cu alte spirite locuitoare ale Ţinuturilor Umbrelor ?

Dacă vom iniţia un elementar exerciţiu de imaginaţie încercând să ne reprezentăm un conţinut oarecare pentru fiecare dintre aspectele enumerate, vom remarca faptul că ele ţin, toate, de raportarea omului arhaic la invizibil ; de modul în care el însuşi se foloseşte de funcţia imaginarului (foarte probabil, mai puţin atrofiată decât a noastră, supusă neîncetat materialelor gata-imaginate oferite cu bunăvoinţă de mass-media), de maniera în care îşi construieşte riturile şi miturile pentru a răspunde unor întrebări „existenţiale" ; în consecinţă, ele vor determina modalităţile de reglare, de „acordare" la Sacrul pe care omul nu-l poate controla, de îndreptare sau acoperire parţială a „fisurilor" vieţii pământeşti (moarte, boală, calamităţi naturale, lipsa hranei etc.) prin gesturi de ordine, de împăcare, de preamărire şi altele pe care îndeobşte le numim rituri[1].

Liniile de forţă, după cum se va observa, nu se vor putea desprinde de la sine. O „metodă" de ordonare a discursurilor morţii-prag pe care le-au elaborat oamenii străvechi ne va fi greu să urmăm atâta timp cât imaginile sunt, toate, aproape topite într-o masă compactă de informaţii repetitive ; în plus, după cum s-a remarcat, atenţia ne va fi reţinută de aspecte puţin palpabile, iar delimitările nete pot fi înşelătoare şi în neconcordanţă cu realităţile ambigue, greu de manevrat. Spre exemplu, „locul" precis al Celeilalte Lumi se stabileşte, de la populaţie la populaţie, pe criterii specifice, multe dintre ele, aşa cum arătam, contradictorii din punctul nostru de vedere.

1. V. folositoarea clasificare a riturilor pe care o detaliază Claude Rivière în *Socio-antropologia religiilor*, Polirom, Iaşi, 2000, trad. rom. de Mihaela Zoicaş, pp. 87, 88.

Nu vom opta astfel prea adesea pentru decontextualizari, fiindcă e greu să apreciem în ce măsură îşi vor păstra justeţea nişte fapte simbolice aflate în afara ariei lor fireşti de acţiune.

Dincolo de toate aceste precauţii, nu ne va fi totuşi imposibil sa desprindem din oceanul de imagini ale morţii arhaice câteva direcţii generale în „manevrarea" Necunoscutului, câteva poziţii aşa-zis „consacrate" de a aborda moartea.

Cel care ne va fi călăuză în Lumea de Dincolo, rămânând, până la urmă, cel mai bine pregătit – sufleteşte şi tehnic vorbind – pentru o astfel de călătorie, este şamanul. De practicile, imaginile şi manevrele sale ne vom folosi ori de câte ori vom avea ocazia, cele mai relevante descrieri ale geografiei mistice rămânând legate, mai mult sau mai puţin direct, de personalitatea sa spirituală.

2.3. Câteva aluzii la o nouă Existenţă

Un întreg imaginar al omenirii caută de mii de ani antidoturi împotriva timpului[1], prin efortul imaginării oamenii comunicându-şi iar şi iar refuzul de a muri. Gilbert Durand remarcă

1. V. G. Durand, *La foi du cordonnier*, Denoël, Paris, 1984 : „la possesion d'un temps qui défie à jamais l'usure entropique et la mort", p. 76. Indiferent de cadrul conceptual în care vom plasa discuţia şi care ţine seama de funcţiile atribuibile mitului – de la cele sociale (vezi Durkheim sau Malinowski), la cele cognitive (familiare primilor etnologi care recunoşteau în orice conţinut religios vehiculul unui anume tip de cunoaştere) sau emoţionale (teama de moarte, de suferinţă, dorinţa păstrării unei ordini opuse haosului), orice abordare funcţionalistă propune până la urmă, cum bine remarca Kolakowski, o grilă de interpretare, un „dicţionar" care transpune materialele mitologice într-un limbaj pretabil înţelegerii şi interpretării noastre (V. Kolakowski, *op. cit.*, pp. 12-14). În ultimii 70-80 de ani, amestecul sociologiei, psihanalizei, structuralismului sau fenomenologiei în studiul miturilor au transformat aceast segment al istoriei religiilor / antropologiei ? /etnologiei religioase ? într-un teren colcăind de ambiguităţi, traversat în toate direcţiile de perspective care se bat cap în cap, de metode prea sterile, prea subtile sau prea improbabile pe care cu greu le mai putem delimita sau înţelege fără a face apel, în mod paradoxal, la toate celelalte.
Cât despre noi, luând cunoştinţă de cele mai utilizate interpretări, vom simpatiza în paginile care urmează cu abordările fenomenologice propuse acum câteva decenii de Eliade (şi care cunosc astazi, poate mai mult ca niciodată, un vizibil reviriment) ; iar dacă mitul reprezintă într-adevăr un mod de a fi în lume, iar gândirea simbolică precede atât limbajul cât şi gândirea discursivă, revelând de-a dreptul anumite aspecte ale realităţii, atunci vom păstra fără să stăm pe gânduri, împreună cu această concepţie asupra „antropologiei profunde" („o hermeneutică a transversalităţii"), linia lui Gaston Bachelard şi, mai apoi, Gilbert Durand, care au dus atât de departe analiza simbolurilor imaginarului, neignorând nimic din „motivaţiile sociopete şi sociofuge ale simbolismului" şi îndreptând cercetarea „atât spre psihanaliză, cât şi spre instituţii rituale, simbolism religios, poezie, mitologie, iconografie sau psihologie patologică", după cum Durand însuşi îşi descria metoda de abordare a imaginarului (*Structurile antropologice ale imaginarului*, ed. cit., p. 38. A se vedea şi Eliade, *Eseuri*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, trad. rom. de Maria şi Cezar Ivănescu, precum şi interviurile cu Gilbert Durand şi Edgar Morin : „Antropologia profundă, o lectură reală a comportamentului uman" şi respectiv „Reînvăţarea dialogului cu miturile", la rubrica „Dialoguri despre Mircea Eliade" din revista *Vatra*, 6/7 2000, pp. 84-88, trad. rom. de Cornelia Alexandru. Pentru compararea unor perspective, sugerăm lectura capitolului „Structura mitului" din C. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, Editura Politică, Bucureşti, 1978, trad. rom. de I. Pecher, pp. 246-279 ; precum şi capitolul „Mitul în zilele noastre" din Roland Barthes, *Mitologii*, Editura Institutul European, Iaşi, 1997, trad. rom. de Maria Carpov, pp. 235-293.

în mai multe rânduri modul în care eufemizările îmblânzesc imaginile distrugerii şi morţii, adică ale „tenebroaselor feţe ale timpului", transformându-le, de exemplu, în „simple temeri erotice şi carnale"[1].

Că ne referim, ca în cazul de faţă, la paleantrop, sau că-l avem în vedere pe omul contemporan, preocuparea – făţişă sau disimulată – pentru diferite aspecte ale morţii a fost

1. Durand, *Structurile antropologice...*, p. 195.

relativ constantă. Ea s-a manifestat mereu în limitele unui mediu religios[1] aşa cum am arătat deja în capitolul precedent ; concretizările cele mai frecvente ale grijii pentru moarte şi morţi în cadrul sistemelor religioase au fost (şi sunt) următoarele : tratarea cadavrului, înhumările sau incinerările, peisajele atribuite Lumii (sau Lumilor) de Dincolo şi doliul, „la mise en quarantine", cum îl numeşte Morin[2].

E de presupus că una dintre primele aluzii la Viaţa de Apoi, visul arhaicului în care îi revedea pe cei decedaţi – cunoscuţi (foşti membri ai tribului/clanului respectiv) sau necunoscuţi (strămoşi, animale totemice), genera acum mai bine de 70000 de ani[3] primele discursuri despre moarte şi, cel puţin aparent, prima tendinţă (tentaţie ?) de proiectare a individului „dincolo de el însuşi"[4].

Tendinţa generală este de a admite creativitatea artistică, capacitatea de abstractizare, de analiză şi de idealizare, şi deci, putinţa de a articula o relaţie existenţială atât cu anturajul vizibil cât şi cu cel invizibil[5] doar în cazul strămoşului omului modern ; n-ar fi, astfel, lipsit de interes să amintim faptul că primele urme de rituri funerare se leagă *nu* de *homo sapiens sapiens*[6],

1. A se vedea *The New Encyclopaedia Britannica*, pp. 533, 537. Pentru a susţine aceeaşi idee reproducem un inspirat fragment al lui Roger Caillois din *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1950 : „Énergies vivifiantes et forces de la mort se ressemblent pour former les pôles attractif et répulsif du monde religieux. Au premier, apparitennent la clarté et la sécheresse du jour, au second les ténèbres et l'humidité de la nuit", p. 55.
2. E. Morin, *L'homme et la mort*, Seuil, Paris, 1970 (1951), p. 25.
3. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 19.
4. Gail Kligman, *Nunta mortului. Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania*, Polirom, Iaşi, 1998, trad. rom. de Mircea Boari, Runa Petringeanu, Georgiana Farmeaga, West Paul Barbu, p. 110.
5. Coppens, Picq (coord.), *op. cit.*, p. 512.
6. Această denominaţiune este propusă de John M. Roberts în *op. cit.* şi ne-am însuşit-o deoarece ne-a părut adecvată contextului în care, la rândul nostru, o utilizăm ; v. pp. 40 urm., precum şi schema de la p. 37.

ci de neanderthalianul[1] purtător al culturii musteriene din preajma ultimei perioade glaciare, care era şi el un *homo sapiens*, însă anterior (cu aproximativ 20000 de ani[2]) înaintaşului nostru, având o structură anatomică (mai ales a cutiei craniene) destul de diferită de a lui *homo sapiens sapiens*[3].

De lipsa inteligenţei – cutia sa craniană are o capacitate de 1640 cm^3, pe când a noastră are aproximativ 1535 cm^3[4] – sau de lipsa funcţiei imaginarului nu-l vom putea bănui, deoarece urmele lăsate de acest misterios „văr" al nostru pe toată întinderea pământului[5] (iar referindu-ne la sepulturi, în special în sud-vestul Franţei şi Israel[6]) sunt de-a dreptul uimitoare.

Chiar faptul de a-şi fi înhumat morţii în gropi special construite este de primă importanţă pentru noi, fiindcă, aşa cum sugerează Eliade[7], atestă deja credinţa într-o nouă

1. Curcio (editore), *op. cit.*, pp. 209-213, Roberts, *op. cit.*, pp. 37-40, T. Champion, C. Gamble, S. Shennan, A. Whittle, *Prehistoric Europe*, Academic Press, Harcourt Brace Jovanovitch Publishers, 1992, pp. 75, 76.
2. Roberts, *op. cit.*, p. 37.
3. V. o perspectivă nuanţată la Leroi-Gourhan, *Le fil du temps…*, pp. 110, 363.
4. V. Curcio(editore), *op. cit.*, p. 210.
5. Roberts, *op. cit.*, p. 37, Curcio (editore), *op. cit.*, p. 210. V. de asemenea M. Cârciumaru, Marie-Hélène Moncel, M. Anghelinu, R. Cârciumaru, „The Cioarei-Boroşteni Cave (Carpathian Montains, Romania) : Middle Paleolithic Finds and Archeological Analysis of the Lithic Assemblages" în *Antiquity*, vol. 76, no. 293, sept. 2002, Scotland, ed. by Gordon Barday, pentru demonstrarea unor posibile urme neanderthaliene pe teritoriul românesc, datând din 45-40000 î.H., sau cel puţin a unor legături între acesta şi *homo sapiens sapiens* materializate în paleoliticul mijlociu. Ipoteza unor neanderthalieni târzii care ar fi tranzitat – cel puţin – România este, oricum, departe de a fi pe deplin probată. V. mai ales pp. 681, 684.
6. T. Champion, C. Gamble, S. Shennan, A. Whittle, *op. cit.*, p. 76.
7. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 19.

viaţă a celor decedaţi. Dacă mai adăugăm mobilierul funerar descoperit în preajma sepulturilor în general de formă ovală (diverse unelte de piatră, fragmentele de ocru roşu, coarne de ren[1], un cerc de coarne în mijlocul căruia s-a găsit cadavrul unui copil neanderthalian[2]), orientarea exclusivă spre vest[3] sau cimitirul neanderthalian de pe Muntele Carmel (Palestina)[4] unde cadavrele erau înhumate în poziţie flexată[5], vom avea în faţă câteva dovezi greu de contestat ale existenţei riturilor şi ceremoniilor în comunităţile neanderthaliene şi, mai mult, asupra credinţei în supravieţuire şi a unei viziuni asupra Lumii de Dincolo. Descoperirea unui schelet de bărbat care, se pare, îşi pierduse un braţ cu mult înaintea morţii, i-a determinat pe paleoarheologi să ia în considerare ipoteza unui puternic sentiment de coeziune a grupului, nevoia de a fi cu ceilalţi şi grija faţă de ei – se prea poate, deci, ca adultul să fi fost întreţinut de confraţi în ciuda handicapului său[6].

Or, toate aceste trăsături nu par să se deosebească prea mult de cele ce vor fi în paleoliticul superior specifice lui *homo sapiens sapiens*. Cert este că primele înmormântări intenţionate datează din musterian (aproximativ 70000-50000), vârstă pe care îndrăznim să o atribuim şi Lumii de Dincolo.

1. Curcio (editore), *op. cit.*, p. 214.
2. Roberts, *op. cit.*, p. 39.
3. Curcio (editore), *op. cit.*, pp. 213, 214.
4. *Ibid.*, p. 214, Eliade, *Istoria credinţelor...*, p. 19.
5. Champion, Gamble, Shennan, Whittle în *op. cit.* completează cu încă un amănunt: craniul se odihneşte pe unul din braţe (p. 75).
6. Roberts, *op. cit.*, p. 39.

2.4. Ipostaze simbolice ale oaselor în practici funerare şi rituri de iniţiere

Tot în aceeaşi perioadă ar trebui să căutăm originile conceptualizării sufletului sau spiritului[1], fiindcă, se pare, credinţele neanderthalienilor nu erau unitare: s-au descoperit multe cranii parţial distruse, pe care unii specialişti le asociază cu naşterea unei noi instituţii: războiul[2] şi, probabil, a unor practici canibalice care presupuneau cel puţin consumarea ritualică a creierelor[3] duşmanilor.

Eliade, la rândul său, aminteşte, cu rezervele care se cuvin, această interpretare în legătură cu un craniu descoperit la Monte Circeo[4], căruia i s-ar fi lărgit gaura occipitală pentru a i se putea extrage conţinutul; însă acceptă probabilitatea existenţei unui cult al craniilor, obicei atestat la multe dintre populaţiile arhaice (printre care şi tribul kai din Noua Guinee, unele triburi din Camerun sau populaţii bantu[5]).

Amintim cititorilor că mult mai târziu, în spaţiul daco-getic al secolelor II-I î. H. (în zona extracarpatică şi sud-estul Transilvaniei) sau chiar mai târziu (secolele VIII-X, la sud de Carpaţi, în zonele Tichileşti, Sihleanu, Platoneşti[6]), s-au descoperit numeroase cranii îngropate separat, evocate de Valeriu Sîrbu[7] la categoria osemintelor neincinerate aflate în

1. Eliade, *Istoria credinţelor...*, p. 34.
2. Roberts, *op. cit.*, p. 40.
3. A se vedea şi Rudolf Otto, *Despre numinos*, Dacia, Cluj-Napoca, 1996, trad. rom. de Silvia Irimia şi Ioan Milea, pp. 212, 213.
4. Eliade, *Istoria credinţelor...*, pp. 18,19.
5. Aşa-numitul *head-hunting*, cum îl numeste Lévi-Bruhl, în *La mentalité primitive*, pp. 69,70.
6. V. C. Luca, D. Mandescu, *Rituri şi ritualuri funerare în spaţiul extracarpatic*, Muzeul Brailei, Editura Istros, Brăila, 2001, p. 53.
7. V. Sîrbu, *Credinţe şi practici funerare religioase şi magice în lumea geto-dacilor*, Editura Porto-franco, Galaţi, 1993, pp. 30-35.

contexte nefunerare (locuinţe, complexe de cult, şanţuri de apărare şi gropi izolate) ; alături de alte schelete contorsionate cum ar fi oasele cu urme de violenţă, trunchiurile fără cranii ale multor copii, tineri şi adulţi (lipsind însă bătrânii), craniile separate de trunchi pun istoricilor noştri probleme delicate de interpretare a unor aspecte din religia strămoşilor, trecute cu vederea de generaţiile anterioare de arheologi.

Pe scurt, Sîrbu înaintează două ipoteze cu privire la prezenţa craniilor cu pricina (reprezentând 4% din total, adică 8 indivizi descoperiţi la Brad, Grădiştea, Budeşti[1]) : prima dintre ele rămâne, crede istoricul, puţin probabilă şi se referă la *posibile practici de antropofagie cultuală* a apropiaţilor morţi sau a duşmanilor ucişi[2] ; lipsa unor spărturi în craniu care să îndreptăţească presupunerea consumării rituale a creierului precum şi faptul că oasele lungi nu sunt rupte pentru a se putea recupera măduva sunt, pentru Sîrbu, posibile (fericite !) contraargumente care păstrează varianta antropofagiei în stadiul de ipoteză deocamdată nedemonstrabilă. (Menţionăm, în chip de posibil contraargument, că interdicţia de a sparge oasele animalelor consumate, în civilizaţiile de păstori şi vânători, este binecunoscută, deoarece integritatea acestora reprezenta garanţia reînvierii[3] şi nu cunoaştem nici un motiv pentru care o asemenea interdicţie ar fi perfect improbabilă în spaţiul geto-dacic). În fine, cea de a doua şi ultima posibilitate care s-ar mai putea invoca este, crede Sîrbu, *cultul craniilor* ce implică, de asemenea, sacrificarea prealabilă a victimelor (cel puţin) în vederea expunerii lor pe zidurile cetaţii[4].

1. *Ibid.*, pp. 31, 35.
2. De amintit faptul că istoricul atribuie aceleaşi două ipoteze atât pentru craniile separate cât şi pentru oasele separate (în special oase lungi) aflate departe de necropole, acestea din urmă aflându-se într-o proporţie mult mai mare, de 17% (34 de indivizi). V. *ibid.*, pp. 31, 33.
3. Eliade, *Istoria credinţelor…*, pp. 22, 23.
4. Columna lui Traian, scenele 25, 56, 72.

De altfel, asupra sacrificiilor umane târzii din spaţiul autohton[1] vom mai avea ocazia să revenim ; cât priveşte problema depozitelor de oase din paleoliticul inferior,

1. La sacrificii umane se recurgea, pare-se, în următoarele situaţii (cf. V. Sîrbu, G. Florea, *Les Géto-Daces. Iconographie et imaginaire*, Centre d'Études Transylvaines, Fondation Culturelle Roumaine, Cluj-Napoca, 2000, tr. fr. par Livia Sîrbu, p. 86) :
   1. În beneficiul unei zeităţi, de pildă Zalmoxis (la care vom mai reveni pe parcurs, a se vedea Silviu Sanie, *Din istoria culturii şi religiei geto-dacice*, Editura Univ. Alex. Ioan Cuza, Iaşi, 1995 şi Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han : studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei orientale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, trad. rom. de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, v. pentru acest aspect mai ales pp. 62-64.
   2. Moartea unui aristocrat sau rege, cu ocazia căreia, cum remarca Ştefan din Bizanţ, „Se înjunghie soţia pe mormântul bărbatului" (din *Lexicon*, p. 337, citat de Sîrbu în *Credinţe şi practici funerare…*, p. 34 ; să nu uităm însă că această practică era destul de răspândită printre populaţiile din Fiji, Arhipelagul Indian, în toata India şi China antică, ca şi căsătoriile postmortem, în cazul decedaţilor celibatari – v. Sir James Frazer, *La crainte des morts dans la Religion Primitive*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1937, tr. fr. par Marquise de Lupré, pp. 177-187).
   3. Pentru fondarea unei construcţii (de fapt, este vorba de consacrarea unui loc într-un gest cosmogonic, aşa cum îl vede Eliade, de ordonare a Haosului, de instituire a unui Centru. V. *Sacrul şi profanul*, Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Brânduşa Prelipceanu, pp. 28-46, mai ales pp. 50-54, dar şi *Istoria credinţelor…* : la Ierihon (aprox. 6850 î. H.) morţii erau îngropaţi sub pardoseala locuinţelor, p. 40. V. de asemenea Sîrbu, *Credinţe şi practici funerare…*, despre scheletele descoperite sub locuinţe la Grădiştea şi Borluşani) şi Corradi Musi, *Supernatural Heroes in Fino-ugric Shamanism*, în Hoppál şi Pentikäinen (ed.), în legătură cu spiritul tutelar al locuinţei, p. 132.
   4. Sacrificiul copiilor din motive necunoscute (să fie vorba, oare, de o indiferenţă faţă de soarta lor justificată religios, vârsta lor mică implicând neiniţierea spirituală în practicile spirituale ale grupului ? Cf. pentru sprijin şi Carla Corradi Musi, *Shamanism from East to West*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1997, care dă exemplul popoarelor fino-ugrice şi amerindiene, nepreocupate de soarta postumă a copiilor de diferite vârste din motive de neimplicare socială şi/sau religioasă în viaţa tribală. Astfel femeile indiene pot practica infanticidul fără prea mari dificultăţi, în cazuri de foamete sau epidemii, v. p. 94).

Eliade[1] se aliniază părerii generale conform căreia, în această perioadă, ele nu pot fi totuşi atestate cu certitudine. Problema rămâne însă deschisă în ce priveşte paleoliticul mijlociu. Rămâne totuşi un aspect destul de neglijat de istorici : şi anume posibilele capacităţi oraculare ale craniilor omeneşti (de fapt, ale strămoşilor veneraţi sau ale şamanilor morţi, spre exemplu, la indienii din America de Nord[2]) sau ale unor animale-totem (cum este cazul craniului de urs la ugrici sau al renilor la populaţiile saami din partea nord-centrală a Suediei[3]).

E drept că această funcţie oraculară a craniilor este cel mai adesea invocată în contexte şamanice, ele mergând însă până la celţi şi sciţi[4] ; de aceea unii cercetători, printre care şi Carla Corradi Musi, regăsesc aici un substrat comun cu practicile şamanice[5] consacrate – nordice, slave sau americane. În zona slavă populată de fino-ugrici s-au găsit de asemenea morminte în care craniile erau îngropate într-o zonă separată

5. Omorârea rituală a prizonierilor (ipoteză destul de greu demonstrabilă pentru scheletele descoperite în contexte nefunerare de care tocmai am vorbit, dat fiind numărul mare de oseminte de copii, repartiţia lor pe teritorii vaste, precum şi faptul că înhumarea unora s-a făcut cu grijă ; v. Sîrbu, *Credinţe şi practici funerare…*, p. 33), şi, în sfârşit,

6. Sacrificiile de care am vorbit, în vederea obţinerii craniilor. Oricum, se presupune că după instaurarea romanilor sacrificiile umane vor înceta, sub presiunea învingătorilor asupra clasei sacerdotale autohtone. Victimele vor fi înlocuite cu animale. V. Sîrbu, *Credinţe şi practici funerare…*, pp. 35,36 şi Sîrbu, Florea *Les Géto-Daces. Iconographie et imaginaire*, p. 87.

1. Eliade, *Istoria credinţelor…*, pp. 21, 22.
2. Corradi Musi, *Shamanism…*, p. 96.
3. S-au descoperit atât cranii întregi cât şi mandibule la Härjedalen, cu vădite scopuri cultice. V. Inger Zachrisson, *Can Grave Customs Be Taken Over by One Ethnic Group from Another ?* în Hoppál şi Pentikäinen (ed.), *op. cit.*, p. 110.
4. Corradi Mussi, *op. cit.*, p. 51 şi Eliade, *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, Humanitas, Bucureşti, p. 1997, trad. rom. de Brândusa Prelipceanu şi Cezar Baltag, pp. 362, 363.
5. Corradi Musi, *ibid*.

şi, date fiind tehnicile şamanice familiare acestor populaţii, Corradi Musi presupune funcţia oraculară a craniilor în aceste zone.

În legătură cu deducţia savantei italiene, observaţia noastră ar putea fi aceea că, în practica şamanică, oasele (fie că ne referim la craniu, la oase lungi sau la schelete întregi) nu sunt semnificative doar în măsura în care reprezintă nişte ustensile divinatorii ; deşi exemple de şamani care folosesc craniile în aceste scopuri sunt nenumărate (printre ele îl vom găsi şi pe Odhin, cel mai de vază dintre zeii Aseni, recunoscut pentru însuşirile sale şamanice – iniţiere într-un copac, călătorie în Lumea Morţilor, dobândirea unor cunoştinţe secrete de tip iniţiatic şi darul poeziei ; posedă la un moment dat capul uriaşului Mimir pe care-l consultă la nevoie[1]), credem că potenţialul oracular al oaselor rămâne o simplă concretizare a vastului lor simbolism ; pentru o imagine completă, s-ar impune mai degrabă accentuarea unei alte nuanţe : moartea şi învierea, reprezentate atât pe costumul şamanic[2] cât, mai ales, jucată de acesta într-o manieră ritualică pe parcursul iniţierii, sunt reprezentate prin oasele înnoite, albe, puse la locul lor de sufletele şamanilor morţi (la tunguşi[3]) după ce i-au fost şamanului smulse unul câte unul şi numărate. Lipsa unui singur os (în prealabil şamanul a fost străpuns de suliţe, sfârtecat, sfâşiat) nu i-ar fi permis accederea la condiţia de şaman.

În cazul eschimoşilor, după ce este torturat de animale-spirite care mai târziu vor deveni spiritele sale ajutătoare, iniţiatul trăieşte în final o stare de extaz (*Quamaneq*[4]) în care îşi

1. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 328. V. de asemenea imaginea unui cap mumificat, cu potenţial divinatoriu, din Noua Zeelandă în P. Radin, *La religion primitive. Sa nature et son origine*, Gallimard, Paris, 1941, tr. par Alfred Métraux, p. 161.
2. V. Eliade, *Şamanismul…*, pp. 157-160.
3. *Ibid.*, p. 55.
4. *Ibid.*, p. 72.

contemplă propriul schelet, ipostază interpretată de Eliade[1] în termenii unei experienţe mistice a vieţii şi a morţii. Şi în cazul şamanului eschimos, fiinţele mitice sau alţi şamani morţi îl vor tortura pe iniţiat, descărnându-l şi numărându-i oasele în vederea viitoarei lui meniri ; după un lung şi anevois antrenament[2] spiritual care îi consacră de altfel vocaţia mistică[3], acest *quamaneq* capătă sensul cuceririi unei noi condiţii, de natură supraumană, în care carnea şi sângele (adică partea perisabilă a trupului) vor fi îndepărtate.

În sfârşit, cum spuneam mai sus, reprezentarea diverselor schelete (unele din fier – amintind altă practică de iniţiere în care scheletul de os al neofitului este înlocuit printr-unul de fier) pe costumul şamanic „rezumă şi actualizează drama iniţierii, adică drama morţii şi învierii (…), substanţa vie, materia primă păstrată de strămoşii mitici”[4].

Osul este sursa vieţii umane şi animale, el este în mod natural impregnat cu *mana*, după credinţele din Oceania, iar readucerea la „starea de schelet”[5] înseamnă reintegrare în matricea Vieţii.

În lucrarea sa asupra experimentării durerii în iniţierea şamanică, Mihály Hoppál[6] relatează cazul unui poet ungur contemporan, Ferenc Juhász care, sub un tratament experimental cu LSD (dyetilamida acidului lisergic, un halocinogen sintetic) „trăieşte” o halucinaţie vizuală şi auditivă foarte

1. *Ibid.*, p. 56.
2. V. mărturia unui iniţiat eschimos cu privire la duritatea acestui antrenament în Radin, *op. cit.*, pp. 95-97 ; v. de asemenea Dupré, *op. cit.*, p. 101.
3. Eliade, *Şamanismul…*, pp. 72, 73.
4. *Ibid.*, p. 158.
5. Dupré, *op. cit.* Printre lucrurile impregnate „a-priori” cu *mana* sunt într-adevăr şi oasele, alături de suflete, strămoşi, zeităţi, anumite păsări-spirite, v. p. 92.
6. Hoppál, „Pain in Shamanic Initiation”, în Hoppál şi Pentikäinen (ed.), *op. cit.*

asemănătoare cu ceea ce istoricii religiilor numesc îndeobşte iniţiere şamanică. Viziunea are ca temă centrală un anumit tratament aplicat oaselor. Reproducem mai jos un fragment din descrierea pe care Juhász o va face ulterior „iniţierii” la care a fost supus :

> *The man cut off my head, tore my body into small pieces (…) When it seemed that all my bones had been separated from the flesh the blacksmith*[1] *spoke to me, saying : «All your bones have turned into a river » ; and, sure enough, I saw a river in the room, with many bones floating in it (…) then taking his pliers he started fishing them out of the river. When he had hauld all the bones onto the bank, the blacksmith put them together and covered them with flesh, so that my body regained its former appearance*[2].

O replică perfectă a acestei halucinaţii moderne descoperim în nord-estul Estoniei precum şi la amerindieni ; în tradiţiile lor funerare, cu ocazia celei de-a doua înhumări – despre care vom vorbi ceva mai jos – oasele morţilor sunt dezmembrate şi spălate cu grijă de către femei pentru a fi reîngropate[3].

1. Deseori cei care iniţiază şamanii recurg la anumite manevre care intră de obicei în sfera de activitate a fierarilor, şi asta în cazul în care ei înşişi nu sunt fierari. De exemplu, la iakuţi, carnea neofitului este smulsă de un om/spirit cu un cleşte sau cârlig de fier, oasele sunt curăţate de carne, lichidele corpului aruncate, şi la sfârşit scheletul este îmbinat cu fier. V. Eliade, *Şamanismul…*, p. 48. În şamanismul fino-ugric fierarul are un rol central în iniţiere. V. Corradi Musi, *Supernatural Heroes în Finno-Ugric Shamanism*, pp. 127, 128.
2. F. Juhász, *Mit tehet költö ?* , Budapest : Szépirodaleni Köny Vibadó, 1967, p. 135, citat de Hoppál în „Pain în Shamanic Initiation”, *op. cit.*, p. 155.
3. V. Corradi Musi, *Shamanism…*, p. 97. V. de asemenea Napolskikh, *op. cit.*, p. 8, pentru tradiţiile ugricilor. O scurtă demonstraţie asupra caracterului imuabil al oaselor face, de asemenea, Andrei Timotin în „Mitologia călătoriilor extatice : şamani, strigoi şi războinici cereşti : o istorie stratificată şi două contribuţii recente : Marianne Mesnil şi Jean-Claude Schmitt”, în *Archaevs. Studii de istoria religiilor*, an II, fasc.1, 1998, Bucureşti, pp. 201-204.

Desprindem din exemplele oferite mai sus concluzia că oasele, cu sau fără referire directă la practicile şamanice al căror simbolism complex îl susţin, atestă mai degrabă *legătura spirituală cu Viaţa* şi mai ales cu *atingerea unei condiţii superioare*.

Rolul craniilor în cadrul practicilor divinatorii nu acoperă efectiv decât o mică parte din bogata paletă de investiri simbolice ale cutiei craniene, din paleolitic şi până târziu, în creştinism. Însă, la drept vorbind, atât ele cât şi toba şi costumul şamanic au, direct sau indirect, legătură cu clarviziunea dobândită pe parcursul extazului şamanic. Dacă vom vrea neapărat să ne mărginim la o utilizare oraculară a oaselor în şamanism, nu avem decât să citim chiar în această cheie o experienţă de genul *quamaneq* a eschimosului (căruia „Nimic nu-i rămâne ascuns”[1]). Credem însă că remarca lui Eliade asupra tehnicilor mistice de genul divinaţiei şi clarviziunii (pentru căutarea unui animal pierdut, a unui lucru furat etc.) în context şamanic va fi suficient de lămuritoare :

> Totuşi, pentru aceste lucruri mărunte, se va recurge mai curând la ajutorul şamanilor sau al altor categorii de magicieni şi magiciene. Apoi, nu este „treaba” şamanilor să facă rău duşmanilor clienţilor lor, cu toate că uneori o fac[2].

Mult mai direct implicată în divinaţia şamanică pare să fie *toba* ; acest instrument oracular de prim ordin trebuie utilizat pe tot parcursul transei pentru a excita şamanul şi a „provoca” astfel călătoria în Lumea de Dincolo[3]. Asupra sa nu ne vom opri în acest moment, pentru a nu rupe coerenţa textului.

1. Eliade, *Şamanismul…*, p. 71.
2. *Ibid.*, p. 179.
3. Å. Hultkräntz, *Aspects of Saami Shamanism*, în Hoppál şi Pentikäinen (ed.), *op. cit.*, pp. 141, 142. V. pentru un simbolism complet al tobei şamanice Eliade, *Şamanismul…*, pp. 166-173 şi Dupré, *op. cit.*, p. 109.

Revenim, în schimb, cu încă un aspect legat de simbolistica oaselor : Lévy-Bruhl aminteşte diverse populaţii din Noua Guinee care păstrează unele oase (în primul rând craniile şi mandibulele) ale părinţilor (inclusiv ale celor recent decedaţi) pe care obişnuiesc să le picteze, să le acopere cu frunze parfumate şi să le vorbească ori de câte ori comunitatea trăieşte vremuri de restrişte. Nu întotdeauna folosit în cadrul unor practici divinatorii, craniul venerat îşi conservă şi aici *puterea mistică*, iar la nevoie chiar este invitat să-şi arate forţa în cazuri de furt, vrăjitorie sau conflicte sociale[1].

Motivele pentru care oamenii arhaici s-au simţit determinaţi să conserve craniile sunt, iată, numeroase şi, în funcţie de contextul religios, perioadă istorică şi alţi factori pe care cu greu i-am putea delimita, funcţiile exacte pe care le-au îndeplinit în sistemul de credinţe şi practici religioase ne scapă de prea multe ori. Cert rămâne un singur lucru : indiferent de funcţia atribuită, *credinţa într-o putere care depăşeşte sfera simţurilor şi care sălăşluia de obicei în cutia craniană nu putea fi decât general răspândită*.

1.5. Câteva observaţii asupra practicii expunerii cadavrelor şi asupra dublei înmormântări

Alături de prezenţa unor necropole şi a depozitelor de cranii precum şi a înmormântării intenţionate cu ocru roşu (simbolul vieţii[2]) regăsită pretutindeni în lume, ar mai trebui poate să amintim încă o practică funerară, la fel de veche ; ea ne poate părea, la o primă vedere, o bună ilustratoare a lipsei de

1. Lévi-Bruhl, *La mentalité primitive*, pp. 196,197.
2. *Ibid.* ; cf. de asemenea Corradi Musi, *Shamanism from East to West*, p. 93.

interes a strămoşului nostru din paleolitic şi din epocile următoare faţă de mort şi, implicit, faţă de soarta sa postumă : este vorba de *expunerea cadavrelor*.

Abandonarea defuncţilor şi, cum adăuga Leroi-Gourhan[1], părăsirea grabnică a locului decesului lăsând trupurile pradă animalelor, nu implică necredinţa în supravieţuire. Dimpotrivă.

S-au descoperit nenumărate oase izolate, schelete în poziţii neanatomice[2] aflate pe platforme sau lespezi, fără nici o altă urmă funerară decelabilă, atât în preistorie, cât şi mult mai târziu, până în ultimele secole î.H., în Tibet, Mongolia, Siberia[3], Dacia extracarpatică, nordul Balcanilor, Boemia, Slovacia sau sudul Germaniei[4].

Faptul că defuncţii aveau parte de o expunere îndelungată la suprafaţa solului ducea la o degradare grabnică, de dorit, provocată de animalele carnivore şi de agenţii naturali (plante, bacterii, acizii solului). Ca şi când expunerea la suprafaţa solului nu ar fi fost suficientă, ostiacii[5] îşi acopereau morţii cu crengi şi frunze, în timp ce cadavrele copiilor erau introduse de-a dreptul în scorburile copacilor, pare-se, din două motive : primul este cel deja menţionat – facilitarea descompunerii –, iar al doilea, uşurarea trecerii sufletelor în Lumea Cealaltă (copiii morţi aşezaţi în scorburi întruchipau legătura cu celelalte nivele cosmice[6]).

Oricum, raţiunea principală a acestui gest funerar, cu răspândire cvasigenerală, rămâne aceea a *grăbirii putrefacţiei*,

1. A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire : Paléolithique*, Paris, 1964, p. 54, citat de Eliade în *Istoria credinţelor…*, p. 19.
2. Sîrbu, Florea, *Les Géto-Daces. Iconographie et imaginaire*, p. 85.
3. L.-V.Thomas, *L'anthropologie de la mort*, Payot, Paris, 1975, pp. 255-257.
4. Sîrbu, *Credinţe şi practici funerare…*, p. 37.
5. Corradi Musi, *Shamanism…*, p. 96.
6. V. pentru simbolul copacului ca *axis mundi* în special Eliade, *Sacrul şi profanul*, pp. 34-40.

amortizând astfel neliniştea pricinuită de diversele stadii ale tanatomorfozei.

Cu privire la acest aspect deosebit de important în economia morţii arhaice se cuvine sa facem câteva precizări : pe bună dreptate, L.-V. Thomas atrăgea atenţia în mai multe rânduri asupra ideii de moarte progresivă sau a diverselor „grade de moarte" la populaţiile vechi[1], prin contrast cu moartea punctuală cu care suntem noi, modernii, obişnuiţi, diferenţa dintre mort şi viu fiind descifrată în termeni fiziologici neechivoci[2].

Moartea arhaică era însă, mai întâi de toate, o moarte „simbolică" (aşa se face că ea putea fi jucată ritualic de către neofiţii angajaţi în diverse iniţieri), tradusă în plan spiritual printr-o trecere – anevoioasă şi primejdioasă atât pentru decedat cât şi pentru comunitate – înspre un Dincolo.

Cum anume se pliază ideea de moarte-proces pe realitatea arhaică a morţii vom desprinde îndată din exemplul reprodus de Lévy-Bruhl după însemnările unui misionar, aflat în mijlocul tribului magololo (Africa) : cu mult înainte ca muribundul să-şi fi dat sufletul, toţi cei de faţă îl declaraseră deja mort – în multe cazuri „mortul" nu continua doar să respire, ci chiar să mănânce şi să vorbească, aceste semne fiziologice neînsemnând însă mare lucru atâta timp cât „l'âme hôte du corps, l'a déjà quitté (…). Aux yeux des primitifs, ce mourant est (…) déjà mort"[3]. E limpede, deci ; omul modern va ezita să cadă la învoială cu cel arhaic nu doar asupra noţiunii de suflet/spirit, dar şi asupra ideii, aparent indiscutabile, de corporalitate[4] :

1. A se vedea Thomas, *op. cit.*, pp. 184-186.
2. Butada „He that begins to live begins to die", deşi celebră, nu reflectă o schimbare de optică. V. F. Quarles, *Hieroglyphics of the Life of Man*, în D. J. Enright (ed.), *The Oxford Book of Death*, Oxford, N.Y., Oxford Univ. Press, 1983, p. 4.
3. Lévi-Bruhl, *La mentalité...*, p. 185.
4. V. Thomas, *op. cit.*, pp. 217, 218.

momentul încetării funcţiilor trupului, singurul recunoscut de noi ca decisiv, nu reprezintă pentru arhaic nici măcar indiscutabilul punct de pornire al „procesului" morţii.

În zona morţii simbolice nu există, de fapt, loc pentru rigori ştiinţifice.

Sir Frazer a luat, de asemenea, seama la aceste obiceiuri de părăsire a defuncţilor, adunându-le în lucrarea sa *La crainte des morts dans la religion primitive*. Dincolo de discutabilele sale judecăţi de valoare, etnologul englez furniza un număr impresionant de situaţii, răspândite pe tot globul, de expuneri/părăsiri de cadavre. Comportamentul radical al celor dintr-o insulă din nord-vestul Noii Guinee nu este unul izolat : când cineva moare, casa sa este îndată abandonată. Înainte ca tribul să se îndepărteze de locul blestemat, defunctul este învelit într-un material şi expus pe un eşafod construit în mod expres, în pădure. Din când în când, părinţii decedatului se apropie de locul cu pricina pentru a se asigura că putrefacţia înaintează[1].

Într-adevăr, lipsa semnelor tanatomorfozei este problematică şi de nedorit – dovada de nezdruncinat a faptului că mortul (ori mai degrabă spiritul său) nu vrea să părăsească această Lume ; iar motivele sale nu pot fi decât duşmănoase. Spaţiul autohton păstrează destul de bine în credinţele sale despre stafii şi vampiri aceast scenariu dătător de fiori în legătură cu ferocitatea mortul neputrezit.

Strigoii români, *taltňs* unguri, *mazzeri* corsicani, *kallikantzaroi* greci şi multe alte fiinţe ale folclorului european împărtăşesc până la un punct această condiţie a morţilor vii („living dead"[2]) care au ceva în comun : cad în extaz, timp în care sufletul le părăseşte corpul şi poartă diverse lupte cu alte

1. Frazer, *op. cit.*, p. 14.
2. Corradi Musi, *Shamanism...*, pp. 66-67.

spirite, pare-se, pe Tărâmul Morţilor[1]. Nu este cazul să anticipăm o problematică pe care o vom trata, oricum, separat, însă ceea ce trebuie accentuat în acest moment este faptul că unul dintre punctele de risc ale extazului strigoilor noştri este identic cu al şamanilor de pretutindeni (de unde inspirata comparaţie a Carlei Corradi Musi între şamanism şi vampirism[2]) : dacă sufletul hălăduieşte un timp prea îndelungat în Ţinuturile Umbrelor sau prin alte locuri, el nu va mai avea acces în propriul corp, acesta ameninţând atunci să se deterioreze, ca orice materie neînsufleţită. Letargia, somnul, catalepsia, extazul prelungit ar putea tansforma în orice moment moartea temporară[3] a şamanului/strigoiului într-o moarte definitivă. Problema vampirilor ne-ar putea deschide calea către o nouă discuţie interesantă asupra rădăcinilor superstiţiei legate de sugerea sângelui (care înseamnă viaţă), pe care o vom evita însă din motive de timp şi spaţiu.

Oricum, ar mai trebui reţinut că putinţa de a-şi separa sufletul de trup nu este singurul punct comun al şamanului şi vampirului, însă, în ceea ce ne priveşte, această însuşire rămâne singura esenţială fiindcă demonstrează credinţa profundă a oamenilor în re-naşterea posibilă *numai dacă moartea a avut loc în condiţii impecabile, ca proces complet şi „armonios"*. Nici un ciclu nu va putea reîncepe fără ca cel care-l preceda să nu se fi încheiat el însuşi conform aşteptărilor.

Părăsirea unui regim ontologic şi angrenarea într-altul nu se poate face într-o clipă şi, drept urmare, este sugerată

1. V.C. Ginzburg, *Istoria nocturnă. O interpretare a sabatului*, Polirom, Iaşi, 1996, trad. rom. de Mihai Avădanei, mai ales pp. 167-179. Timotin îşi argumentează însă temeinic observaţiile aduse pe marginea clasificărilor lui Ginzburg, insuficient, crede el, adecvate naturilor şi funcţiilor compozite ale fiinţelor nocturne ce rătăcesc noaptea pe teritoriile sud-est europene. V. rectificările sale din articolul citat, mai ales pp. 185-187, dar şi următoarele.
2. Corradi Musi, *Shamanism...*, mai ales pp. 66-71, dar şi pp. 17, 43.
3. Ginzburg, *op. cit.*, p. 178.

simbolic printr-o călătorie mai mult sau mai puţin îndelungată, asupra căreia vom mai reveni. Această călătorie este sprijinită în plan abstract de credinţa în mai multe tipuri de suflet (mai ales la populaţiile africane[1]) care „mureau" după criterii şi perioade diferite (sufletele mai marilor comunităţii mureau, evident, ceva mai greu decât cele ale femeilor sau copiilor[2]). Iar aceste „grade" ale morţii, corespunzătoare diverselor etape ale trecerii înspre Lumea de Dincolo şi dispariţiei

1. E. M. Zensse, în „African Religion", Eliade (ed. în chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. I, Mac Millan Library USA, N.Y., 1993, nu pare să fie de acord cu referirea pe care o fac unii antropologi la acel „multiple soul" al africanilor, arătând că, de fapt, Eul/ Persoana („the Self") este doar compozit şi dinamic – v. p. 67. Cu toate acestea, Marc Augé, în *The War of Dreams*, Pluto Press, London, Sterling, Virginia, 1999, tr. by Liz Heron, luând în discuţie populaţiile africane dogon, bambara şi mossi, vorbeşte de elementele constituente ale persoanei : principiul vital, *rayi*, prezent în toate fiinţele este cel care hălăduieşte în timpul somnului (de fapt, visului) îndeplinind un rol senzorial în lumile visate (!) : „what an individual sees in his (...) dream is what the *rayi* sees in the course of its roaming around" ; învelişul lui *rayi* este *fifingi*, dublul sau imaginea trupului individului. (v. pp. 26-28). Printre ugrici este frecventă credinţa în cinci suflete – pentru bărbaţi şi patru – pentru femei, iar aparteneţii populaţiei sioux cred că omul are patru suflete, dintre care două se combină pentru a forma spiritul care va merge în Lumea Cealaltă ; al treilea va rămâne legat de locul în care mortul a trăit pe pământ, în timp ce al patrulea părăseşte satul pentru a se întoarce, la răstimpuri, înspăimântând oamenii. V. Corradi Musi, *Shamanism...*, p. 95. V. de asemenea o trecere în revistă a sufletelor multiple în Radin, *op. cit.*, pp. 211-226 şi Dupré, *op. cit.*, pp. 72, 73. Nu dorim să prelungim această discuţie asupra scindării spiritului în suflu vital, suflet, umbră etc., cunoscând riscurile la care ne-am supune. Mai amintim doar că Lévi-Bruhl, în *La mentalité primitive*, sesizase cu mult înaintea altora confuzia inextricabilă (p. 72) provocată de relaţiile sufletului cu corpul în diverse credinţe religioase arhaice ; faptul că aceste idei păreau de multe ori incomplete nu-i împiedica pe cei care credeau în ele să le reflecte în riturile funerare, în pofida „obscurităţii" pe care noi o remarcam. V. şi pp. 66-68.
2. Thomas, *op. cit.*, p. 185.

componentelor spirituale se oglindeau într-o structură ritualică extrem de complexă care debuta, în general, înainte de moartea propriu-zisă şi se încheia, în funcţie de comunitate, după câteva luni sau chiar ani ori, pur şi simplu, „il dépend du mort lui-même que le deuil se prolonge ou non"[1], deoarece e posibil ca acesta să rămână o perioadă incertă „suspendat" între Lumi.

Cu alte cuvinte, *transi*-ul (termenul îi aparţine lui Ph. Ariès, folosit într-un context medieval, dar nu nepotrivit contextului nostru) este cel care suscită spaima[2] apropiaţilor. Cu cât se va trece mai repede peste perioada putrefacţiei, cu atât mai bine pentru comunitate. L.-V. Thomas, în *Les rites de mort. Pour la paix des vivants*, face câteva observaţii interesante[3], cu trimiteri psihanalitice, în legătură cu acest aspect : etapele ritualice sunt, de fapt, în primul rând solidare cu etapele putrefacţiei, fiind astfel de ajutor apropiaţilor mortului în mobilizarea psihologică împotriva ororii şi mai ales a spaimei legate de cadavrul care mai păstrează urme organice, materiale, deci care este încă nedesprins de acest Tărâm. Ceea ce se aşteaptă cu adevărat, este „stadiul neutru", cum îl numeşte Thomas, al scheletului „blanc, pur et dur"[4].

Tocmai de aceea expunerea cadavrelor, facilitând o putrefacţie rapidă, nu este un gest lipsit de înţelepciune. În ce ne priveşte, tocmai am văzut în paginile anterioare că dacă oasele nu reprezintă totuşi partea „neutră" a fiinţei umane, ele sunt

1. Lévi-Bruhl în *La mentalité primitive*, p. 67.
2. Corradi Musi adaugă acestei spaime a „inconştientului colectiv" îngrijorarea provocată printre apropiaţi de dificultatea testelor la care sufletul mortului va fi supus în drumul său spre Celălalt Tărâm. La voguli şi ostiaci perioada de trecere ia forma unei complicate venerări a unor imagini construite anume spre a conţine (?) sufletul defunctului. V. *Shamanism...*, p. 95.
3. Thomas, *Les rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985, pp. 121-124.
4. *Ibid.*, p. 122.

în schimb „pure” şi demne de a fi venerate. Nu ştim astfel de ce Valeriu Sîrbu, în încercarea sa de a da o explicaţie fragmentelor de schelete ale celor peste 200 de indivizi, descoperite în contexte nefunerare pe teritoriul nostru[1], consideră foarte probabil ca „perioada expunerii defuncţilor – în gropi sau pe platforme, în/sau la marginea aşezărilor, în case ale morţilor – să fie mai importantă decât înhumarea, deci că după efectuarea unor [ritualuri de trecere] corpul uman îşi pierde sacralitatea şi poate fi tratat cu toată neglijenţa (…) şi după ce descompunerea cadaverică a avut loc, [este posibilă] depunerea lor (aruncarea ?) în gropi”[2].

Deşi un asemenea tip de practică funerară contrastează cu cel al venerării craniilor, de asemenea probabil în secolele II î.H. – I d.H., nici unul dintre ele nu umbreşte, practic, validitatea celuilalt, spaţiul carpato-danubiano-balcanic fiind traversat de nenumărate practici care coexistau fără a se deranja unele pe altele. De pildă, înhumarea şi incineraţia au fost atestate pe parcursul întregului mileniu[3] şi, chiar dacă preeminenţa celei din urmă a fost constantă[4], prima n-a dispărut niciodată din teritoriu. În plus, Silviu Sanie avea dreptate să observe că „este greu de precizat care va fi fost conţinutul exact al noţiunii de moarte, cât era de precis sau de

1. V. Sîrbu, Florea, *Les Géto-Daces…*, p. 85.
2. Sîrbu, *Credinţe şi practici funerare…*, p. 33.
3. V. Sanie, *op. cit*, p. 54. V. pentru alte amănunte interesante şi lămuritoare articolul lui Timotin, „Paleocreştinismul carpato-danubian” în *Archaeus*, II, fasc. 2, 1998, unde se aduc specificări asupra eterogenităţii etnice (şi, normal, lingvistice şi spirituale) a tracilor din spaţiul carpato-danubian după creştinare, şi cu atât mai mult înaintea acesteia. Se va remarca orientarea culturală şi spirituală diferită a regiunilor intracarpatice (ca centru geo-politic atestabil abia după secolul I d.H.) de zonele Dunării inferioare şi cele dobrogene care rămân orientate cultural către arealul elenistic. V. mai ales pp. 44-50.
4. Mai frecventă la sud de Carpaţi în primele secole d. H., v. Luca, Măndescu, *op. cit.*, p. 47.

nesigur”[1], iar eterogenitatea evidentă a practicilor funerare şi influenţele diverselor rituri venite dinspre alte etnii trace (dar nu numai) ne conduc înspre ipoteza unor credinţe hibride sau cel puţin fărâmiţate pe mici comunităţi religioase.

Altceva ne atrage însă atenţia în soluţia posibilă oferită de Valeriu Sîrbu pentru numărul mare de schelete „aruncate” în gropi, fose sau alte locuri aflate departe de necropole şi bănuite a fi rămăşiţele unor rituri de expunere/părăsire a defuncţilor : faptul că plasează centrul de greutate al demersurilor ritualice în *prima parte* a „procesului morţii”, adică în cea care acoperă perioada putrefacţiei cadavrului – temută şi evitată de popoarele care practică acest tip de rituri – „la répulsion qu’il inspire est vécue comme le danger d’une contamination”[2]. Ajuns în stadiul de schelet, conform presupunerilor lui Sîrbu, defunctul nu mai prezintă nici un fel de interes spiritual şi este aruncat la întâmplare sau îngropat neglijent într-un loc oarecare. Pe bună dreptate ne întrebăm atunci, pentru ce strămoşii noştri să fi provocat, prin expunere, o descompunere rapidă, dacă nu pentru a recupera rămăşiţele a căror încărcătură simbolică – aproximativ aceeaşi pretutindeni în lume – am amintit-o deja ? Referindu-se la ritul funerar al societăţilor arhaice, Thomas face o observaţie cu caracter general care reţine însă un aspect extrem de subtil al percepţiei tradiţionale asupra morţii :

> En gros, il semble que le devenir du mort ne soit symboliquement réglé qu’une fois dépassée la phase traumatisante de la putréfaction du corps[3].

Într-o conjunctură funerară cum este cea a expunerii cadavrului, „apogeul” demersului ritual ar trebui să fie, aproape obligatoriu, acela al purificării.

1. Sanie, *op. cit.*, p. 53.
2. Thomas, *Les rites de mort…*, p. 122.
3. *Ibid.*, p. 121.

Acesta este şi motivul pentru care înmormântarea a doua a fost cunoscută şi practicată, probabil, în toate colţurile globului. Indiferent de teritoriul în care apare, Bali, Madagascar, sud-estul Asiei[1], Volta Superioară[2], Indonezia[3], Estonia, America de Nord (kwakiutl, salish), Siberia[4] sau România[5], înmormântarea a doua este motivată de aceeaşi credinţă în stadiul final al „procesului" morţii, oasele uscate, curate, însemnând purificare, sacralizare, renaştere. Că exhumarea rămăşiţelor are loc la 12, 10 sau 7 ani (ca în Romania[6]) interesează mai puţin – ideea centrală rămâne aceea că la capătul perioadei de liminalitate[7] nu mai avem un defunct, ci, eventual, după cum demonstrează Robert Hertz[8], un strămoş, demn de veneraţie.

Trecerea de la *starea impură* – care începe în momentul (?) morţii – înspre *starea pură* de schelet deseori curăţat şi spălat ritualic[9] acoperă o perioadă incertă de „nesiguranţă ontologică" pentru membrii comunităţii şi de grele încercări pentru mort. În acest haos, relaţiile interpersonale sunt ameninţate cu scurtcircuitul : lipsa „obiectului", lipsa identităţii mortului, lipsa Celuilalt până la urmă, obligă deseori comunitatea la decizii ritualice extreme. În afara automutilării la care recurg uneori apropiaţii (dar nu numai ei), în triburile

1. *Ibid.*, p. 122.
2. Lévy-Bruhl, *La mentalité...*, pp. 73,74.
3. T. Utriainen, *The Semantics of the Double Burial in a Karelian Funeral Rite*, în Hoppál şi Pentikäinen (ed.), *op. cit.*, pp. 67,69.
4. Corradi Musi, *Shamanism...*, p. 97. În cultura La Jolla din California a fost prima oară atestată în anul 5000 î.H.
5. *Ibid.*, p. 67.
6. *Ibid.*
7. V. amănunte asupra acestei noţiuni consacrate de Victor Turner, lucrarea *The Ritual Process*, N.Y. Aldine Publ. Comp., 1969. În linii mari, este vorba de marcarea perioadei de tranziţie, de „prag", v. p. 94 ; cf. *The Encyclopedia of Religion*, vol. I, p. 66.
8. Citat şi comentat de Utriainen în *op. cit.*, p. 67.
9. V. Corradi Musi, *Shamanism...*, p. 97.

mossi din Volta Superioară, dezordinea provocată de lipsa cuiva se reglează prin crearea efectivă, în sânul comunităţii, a unui nou palier relaţional : începând cu momentul decesului şi până în ziua *kouri* (adică a celei de a doua înmormântări), cineva (de obicei o persoană apropiată defunctului, făcând parte din familia îndoliată şi, când e posibil, bucurându-se de o asemănare fizică cu acesta) îi va lua locul. Persoana a fost desemnată sa fie *kourita* uneori chiar de muribund, pentru a-i juca rolul ; teatrul va merge atât de departe, încât această *kourita* va trebui să se îmbrace cu veşmintele decedatului, să-i mimeze eventualele handicapuri sau ticuri şi, evident, să-i preia toate atribuţiile în sânul familei şi al comunităţii. Această prezenţă reală a celui mort dispare brusc în momentul în care strămoşii „vin să o caute", adică în ziua înmormântării a doua, când persoana-surogat redevine ea însăşi, se rade în cap ca toţi ceilalţi, îndeplinind rolul firesc de participantă la funeralii[1].

Ce dovadă mai bună am fi putut găsi pentru a ilustra imensul rol pe care a doua înmormântare îl are în unele comunităţi, marcând, practic, finalul liminalităţii şi debutul riturilor de agregare[2] ?

Riturile de trecere practicate în timpul putrefacţiei, pe care Valeriu Sîrbu le consideră esenţiale pentru strămoşii daci care cunoşteau expunerea cadavrelor, s-ar dovedi, iată, incomplete într-o schemă ritualică „coerentă" ; ele ar acoperi doar *riturile de separare* care marchează de cele mai multe ori primele stadii ale descompunerii[3] şi *riturile de tranziţie* care acoperă putrefacţia propriu-zisă ; toate sunt, însă, *nu* mai mult decât premergătoare *riturilor de agregare*, de reîncorporare în Matricea Vieţii (Van Gennep, care a consacrat

1. Lévy-Bruhl, *La mentalité...*, p. 74.
2. V. Turner, *op. cit.*, p. 94.
3. V. Thomas, *L'anthropologie de la mort*, p. 255.

termenul, este şi cel care înţelege riturile de trecere ca fiind compuse din cele trei segmente amintite : separarea, limita şi agregarea[1] ; iar L.-V. Thomas, aplecându-se doar asupra riturilor funerare pe care le consideră, în ansamblul lor, ca fiind *rituri de trecere*, reperează în ele un număr impresionant de „sub-rituri" acoperind perioade distincte în derularea procesului morţii[2]).

Şi chiar dacă am alege să nu ţinem seama de acest aspect, socotindu-l a fi o simplă neconcordanţă terminologică, şi am urma îndeaproape doar logica faptelor[3], am observa că, indiferent de natura riturilor dacice de pe parcursul putrefacţiei în contextul practicii de expunere a cadavrelor, acestea n-ar acoperi din punct de vedere simbolic decât stadiile incipiente ale „procesului" morţii ; tratarea neglijentă a rămăşiţelor osoase rămânând oarecum fără justificare în contextul de semnificaţii evocat.

2.6. Incinerarea sau „urgenţa" purificării

Când aminteam, la începutul discuţiei, de valenţele psihanalitice bănuite de Thomas în spatele acestor practici, ne referream, mai exact, la corespondenţa care se poate realiza între momentele tanatomorfozei şi momentele simbolice oglindite în rituri şi stările psihice ale comunităţii corespunzătoare fiecărei etape ; analog, aceste stări mentale pot fi divizate, după Thomas, în trei

1. A. Van Gennep, *Riturile de trecere*, Polirom, Iaşi, 1996, trad. rom. de Lucia Berdan, Nora Vasilescu, pp. 22, 25-33, 147.
2. Thomas, *Les rites de mort*..., pp. 129-168 şi pp. 170-172, 226 ; cf. şi *The Encyclopedia of Religion*, vol. I, p. 66.
3. V. ingenioasa analiză a ritului funerar la Utriainen, *op. cit.*, mai ales pp. 68, 69, care, plecând de la conceptele de simbolizare şi proces semiotic ale lingvistei şi psihanalistei Julia Kristeva, pune la cale o semantică a dublei înmormântări.

stadii : deculpabilizarea (corespunzătoare etapei de separare), reconfortarea (care are loc treptat, pe parcursul momentelor de tranziţie) şi revitalizarea care însoţeşte momentul celei de-a doua înmormântari[1].

Dacă aşa stau lucrurile, atunci *incinerarea*, o altă practică funerară milenară, trebuie să răspundă în modul cel mai direct nevoii de purificare (atât a mortului, cât şi a comunităţii), de atingere aproape instantanee a Esenţelor.

„Flacăra ilustrează toate transcendenţele", spunea Bachelard[2], iar verticalitatea sa, dinamismul, forţa purificatoare (cuvântul *pur* înseamnă în sanscrită *foc*[3]) reprezintă tot atâtea motive pentru ca flacăra să joace un rol constant în demersurile religioase de dobândire a nemuririi sufletului.

Dintr-un anumit punct de vedere, cum sugera de altfel şi Gilbert Durand, jertfele prin ardere şi incinerarea ca practică funerară se numără printre preocupările spiritualiste care „dispreţuiesc geografia htoniană"[4], sângele şi putrezirea.

Prezent sub o formă sau alta (căldură, lumină ori alte simboluri solare) în aproape toate tipurile de iniţiere (şamanice, de pubertate, de mistere[5]), sacralitatea celestă a focului intră

1. Thomas, *Les rites de mort*..., p. 121. Antropologul francez vorbeşte şi de o „ritualitate defensivă" prin care cei vii speră că mortul se va „odihni" în pace şi nu-i va mai deranja niciodată. V. p. 126.
2. G. Bachelard, *Flacăra unei lumânări*, Anastasia, Bucureşti, 1994, trad. rom. de Maria Baconski, p. 73.
3. Durand, *Structurile antropologice*..., p. 166.
4. *Ibid*., p. 167.
5. V. Eliade, *Naşteri mistice*, Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Mihaela Grigore Paraschivescu – trecerea prin foc a adolescenţilor, jocul cu ramuri în flăcări, „aruncarea focului", ca rit purificator legat probabil de simbolistica fulgerului, mersul pe jar al şamanului (v. pp. 22, 33, 118, 119,129, 133 etc.) sau chiar botezul creştin cu foc (1Cor. 2 : 13,14,15), reprezintă, toate, ipostaze ale însuşirilor mântuitoare ale flăcărilor, marcând totodată începerea unei noi existenţe care stă sub semnul sacrului. Flăcările au fost probabil exaltate în contextul religios al metalurgiei şi mitologiei metalelor

în toate constelaţiile uraniene şi solare indoeuropene[1]. Amintindu-ne faptul că unicul fier de care dispunea omul preistoric era cel de provenienţă meteoritică (v. nota 129 pentru sensul sumerianului *an.bar*), iar meteorul era deja, mai mult sau mai puţin direct, legat de foc, cu trecerea timpului şi răspândirea adevăratelor tehnici de exploatare a minereurilor, de topire şi întărire[2], metalul va deveni în aceeaşi măsură *celest* şi *teluric*, iar focului nostru i se vor recunoaşte de acum înainte puterile transformatoare.

Trecerea prin foc presupunea astfel încercarea supremă, iar incinerarea însemna sublimare, schimbarea definitivă a condiţiei, ridicarea, ascensiunea, transcendenţa. Acest tip de simbolism „intelectual" – o cred Durand şi Bachelard, iar Eliade sugerează acelaşi lucru în contextul religiilor popoarelor din nordul şi centrul Asiei – al focului îl întâlnim în religiile multor popoare.

Perceput de către antropolog şi filozof în termenii unei epurări imaginare şi ai unei ruperi definitive de condiţia animală, nu putem, totuşi, desluşi cu claritate contextele religioase în care, de pildă, majoritatea geto-dacilor (în special cei de condiţie socială joasă, dar nu numai[3]) decid să-şi incinereze morţii ; practica este atestată de prin secolul al V-lea î.H., cu o pauză suspectă în jurul secolului al II-lea î.H. (despre care nu se poate spune foarte mult din moment ce necropolele şi

în general, *an.bar* fiind prima denumire a focului ce cuprinde, în sumeriană, semnele „cer" şi „foc" (v. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 44), corelabile cu originea meteoritică a fierului preistoric. V. şi *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, Bucureşti, 1992, trad. rom. de Mariana Noica, pp. 215, 216, asupra pietrelor căzute din cer : pietre de trăsnet şi pietre-meteorit. V. pentru legăturile şamanului cu focul şi însuşirile fachirice tot Eliade, *Şamanismul…*, p. 198. În sfârşit, v. de asemenea Eliade, *Forgerons et alchimistes*, pp. 14-20.

1. Durand, *Structurile antropologice…*, p. 167.
2. V. în primul rând Eliade, *Forgerons et alchimistes*, pp. 21-26.
3. Sîrbu, Florea, *Les Géto-Daces…*, p. 84.

urnele funerare devin „invizibile"), până prin secolul I d.H., continuând însă, din câte ştim, la sud de Carpaţi, până târziu, în secolul al X-lea[1].

Incinerarea este, însă, puţin practicată în Africa neagră[2], rezervată nobililor hinduşi[3] şi şamanilor buriaţi[4] ori, invers, la îndemâna tuturor în Japonia unde doar împăratul avea dreptul de a fi înhumat, şi destul de frecventă printre laponii vremurilor vechi[5].

Acestea fiind spuse, am încheiat scurta noastră trecere în revistă a celor mai răspândite modalităţi de tratare a cadavrului în comunităţile arhaice (omiţând, poate, mumificarea, care ni s-a părut a se apropia, cel puţin în aspectele sale esenţiale, de înhumare, şi, oricum, mult mai puţin cunoscută).

Dacă am reaminti mulţimea obiectelor aflate în jurul locurilor de îngropare, a urnelor funerare şi a necropolelor, constând în principal din unelte de piatră[6], obiecte decorate sau figurine[7], podoabe, scoici[8], iar mai apoi unelte şi arme din fier, piese de harnşament[9] care aparţineau defunctului, în Dacia, adevărate truse magice pentru protecţia morţilor proveniţi din păturile inferioare ale societăţii[10], vase şi mai cu seamă oseminte de animale şi coarne[11] – nu ar mai trebui să avem

1. V. Luca, Mandescu, *op. cit.*, p. 47.
2. Thomas, *L'anthropologie de la mort*, pp. 257, 258.
3. Effie Bendann, *op. cit.*, p. 45.
4. Eliade, *Şamanismul…*, p. 198.
5. Zachrisson, *op. cit.*, p. 108.
6. Curcio, *op. cit.*, p. 213. În centrul Suediei, la Härjedalen, uneltele de piatră erau predominante inclusiv în epoca fierului şi s-au atestat chiar în Evul Mediu. V. Zachrisson, *op. cit.*, p. 112.
7. Roberts, *op. cit.*, p. 44.
8. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 19 şi Champion, Gamble, Shannon, Whisttle, *op. cit.*, p. 75.
9. Luca, Mandescu, *op. cit.*, p. 40.
10. Sîrbu, Florea, *Les Géto-Daces…*, p. 92.
11. În gropile popoarelor nordice s-au descoperit figurine de animale cum ar fi lebăda şi scufundarul, datând din pleistocen şi holocen (v. A. Barta, *Myth and Reality în the Ancient Culture of the Northern*

motive de îndoială asupra putinţei „manevrării" invizibilului şi, deci, a imaginării unei alte Lumi concrete care-l aşteapta pe cel decedat, oferindu-i cel puţin condiţii pentru a-şi exercita meseria sau relua preocupările din viaţa terestră[1].

Remarcând mulţimea figurinelor, a uneltelor din piatră, precum şi cea a pietrelor cu formă naturală antropo- şi zoomorfă descoperite recent în sanctuarul paleolitic de la Har Karkom (Israel)[2] şi care relevă posibilitatea existenţei unei „proto-arte", trebuie să luăm în calcul un fapt remarcat cu ceva vreme în urmă de Eliade[3] : piatra, indiferent de forma sa (semănând a ceva sau cu cineva, megaliţi funerari, pietre găurite etc.), reprezenta o „stare de disponibilitate"[4] ; ea imita ceva şi venea de undeva[5], deci omul arhaic se raporta spiritual la pietre în măsura în care acestea adăposteau sau exprimau *sacrul*.

În triburile marind-anim (Australia)[6], o formă, o culoare, o asemănare cu un animal sau fruct a unei pietre va trezi în conştiinţa oamenilor bănuiala că nu ar fi vorba de o piatră obişnuită, ci de o fiinţă superioară înzestrată cu puteri magice, ascunsă sub învelişul dur ; de aceea ea este o *dema* (echivalentul lui *mana* melanezian), adică ceva prin care se manifestă acţiunea unei *forţe invizibile*[7].

People, în Hoppál şi Pentikäinen şed.ţ, *op. cit.*, p. 23), precum şi mari colecţii de oase, cranii de elani şi reni, la populaţiile saami din Suedia, păstrând urmele unor sacrificii, v. Zachrisson, *op. cit.*, p. 102 ; de asemenea în regiunea Skåne (partea extrem-sudică a Suediei) coarnele de cerb erau aşezate în câteva morminte paleolitice fie sub trupul defunctului, fie pe partea inferioară a picioarelui acestuia, v. *ibid.*, p. 111.

1. Eliade, *Istoria credinţelor...*, p. 19.
2. Coppens, Picq (coord.), *op. cit*, p. 520.
3. V. *Tratat de istorie....*, pp. 207, 208.
4. *Ibid.*, p. 209.
5. *Ibid.*, p. 207.
6. V. Lévy-Bruhl, *La mythologie...*, p. XXVII.
7. Vom reveni în scurt timp asupra problemei Sacrului, cât şi asupra modului în care Misterul contribuie la delimitarea Lumii de Dincolo.

La fel, în cazul megaliţilor funerari, pietrele sunt locuite de strămoşi[1] şi astfel spaţiul respectiv apare ca *spaţiu consacrat*, ca Centru, prin intermediul căruia se realizează comunicarea cu Cerul şi cu regiunile inferioare, „adică cu zeii, zeiţele htoniene şi spiritele morţilor"[2] – în acest spaţiu aveau loc diverse culte închinate acelora din urmă.

Simbolismul pietrelor şi legătura lor cu Puterile de Dincolo se va păstra în diverse ipostaze (mai ales în aspectele care privesc forţa lor fecundatoare) până în timpurile moderne, fără ca învăţătura Bisericii să le fi putut contracara eficient.

Şi, ca să revenim : chiar admiţând probabilitatea ca unele obiecte prezente în preajma sepulturilor să nu fie nimic mai mult decât resturi ale unor prânzuri rituale (multe dintre pietrele amintite rămânând cu identităţi incerte, neputându-se stabili întotdeauna cu precizie incidenţele cultuale de care s-au bucurat), încă mai rămân indicatori care trimit în mod vădit la credinţa în Cealaltă Lume : mulţimea oaselor incinerate şi a craniilor de animale al căror statut totemic este indiscutabil, precum şi diversele unelte menite să-l însoţească în existenţa de Dincolo[3] pe cel care le-a folosit deja pe Pământ.

2.7. „Porozitatea" realului şi gestionarea Sacrului

Cum am mai spus-o deja, Celălalt Tărâm prindea contur în momentul în care omenirea făcea primul „pariu" cu o formă de divinitate : „dreptul" la nemurire, la trecerea într-o nouă

---

1. Eliade, *Tratat...*, pp. 209, 210.
2. Eliade, *Istoria credinţelor...*, p. 83. V. întregul capitol „Megaliţi, temple, centre ceremoniale : Occidentul Europei, regiunea Mediteranei, Valea Indusului", pp. 81-95.
3. Sîrbu, Florea, *Les Géto-Daces...*, p. 90 ; Eliade, *Istoria credinţelor...*, p. 19.

viaţă se năştea, poate, mult mai firesc decât ne-am putea închipui noi astăzi.

Deşi Van Baaren, semnatarul segmentului dedicat Vieţii de Dincolo în *The Encyclopedia of Religion*[1], lăsa să se înţeleagă că preocuparea pentru postexistenţă nu este totuşi centrală în toate religiile, vom rămâne la părerea explicată şi susţinută în capitolul introductiv al lucrării de faţă, şi anume că moartea-prag rămâne dominantă atât în religiile istorice, cât şi în cele arhaice ; asta cu atât mai mult cu cât, inerent, „urmele" sacrului sunt căutate astăzi de paleoarheologi printre obiectele şi practicile care pot atesta această credinţă într-o nouă Viaţă în comunităţile vechi şi foarte vechi.

Kolakowski este unul dintre cărturarii care „rezolvă" cu claritate şi rafinament această problemă : acceptarea existenţei unei Forţe Supranaturale şi ideea de nemurire sunt două aspecte esenţiale ale oricărei trăiri religioase care se presupun reciproc. Amintindu-şi de cartea lui Miguel Unamuno, *Sentimentul tragic al vieţii*, Kolakowski reproduce un fragment de conversaţie dintre filozof şi un ţăran spaniol – Unamuno i-ar sugera ţăranului că existenţa lui Dumnezeu nu implică cu necesitate o viaţă după moarte. Drept răspuns, ţăranul recurge la o exclamaţie spontană care ascunde un mare şi subtil adevăr teologic : „Atunci la ce bun Dumnezeu ?"[2]. Într-adevăr, a susţine existenţa unei divinităţi supreme, veşnice şi atotputernice şi a te îndoi totodată de existenţa unui Dincolo nu e neapărat incoerent din punct de vedere logic, însă, ar însemna, în termenii lui Kolakowski, „a-L face pe Dumnezeu remarcabil de inutil"[3].

Aceeaşi idee a „securităţii" postmortem oferite de orice cadru şi/sau doctrină religioasă o susţine atât Thomas, în *Les rites de mort…*[1], cât şi autorii secţiunii dedicate morţii în *New Encyclopaedia Britannica*[2]. Fireşte, cu atât mai mult vom putea vorbi de o accedere firească la un Dincolo în religiile omului arhaic, unde distincţia natural/supranatural nu i se impunea acestuia cu violenţa cu care se va impune spiritului istoric raţionalist.

Fără să vedem neapărat în rezultatele desprinse din aplicările testului proiectiv *Szondi* soluţia ultimă privind resorturile comportamentului religios arhaic, ci, dimpotrivă, recunoscându-ne reţinerea în faţa oricăror abordări excesiv psihologizate[3],

1. Vol. I, p. 117.
2. Kolakowki, *op. cit.*, p. 169.
3. *Ibid.*, p. 170.

1. Thomas, *Les rites de la mort…*, p. 119.
2. *The New Encyclopaedia Britannica*, macropaedia, vol. 5, founded in 1768, 15th ed. Chicago/London/Toronto/Geneva/Sydney/Tokyo/Manila/Seoul, 1977 : „All religion is concerned with postmortem security (…)", p. 538.
3. Arătând modalităţile concrete prin care fenomenologii religiei se arată preocupaţi de statutul metodologic al disciplinei lor, Martín Velasco, în *Introducere în fenomenologia religiei* (Polirom, Iaşi, 1997, trad. rom. de Cristian Bădiliţă), comentează pe larg punctele de tangenţă cu alte discipline desprinse din aceeaşi matcă a ştiinţelor religiei ; printre ele se află, evident, şi psihologia religiei. Iar în măsura în care o abordare fenomenologică se străduieşte să depăşească dificultaţile cu care se confruntau etnologii, antropologii şi alţi teoreticieni ai religiilor prizonieri, în ultima sută de ani, ai propriilor lor concepte şi perspective cu care porniseră cândva la drum – animism, totemism, magie naturală etc., ea ar trebui considerată ca fiind de un real folos. O abordare fenomenologică a religiilor nu presupune abandonarea interpretărilor ei ştiinţifice pe care, dimpotrivă, se străduieşte să le integreze – orice fapt religios este presupus a se manifesta într-un cadru social, istoric şi, fireşte, psihic, care trebuie bine conturat ; ea are meritul însă de a prezerva acel „implicit" al actului religios, *ireductibilitatea sacrului*, a cărui dispariţie o deplângeam în capitolul introductiv. Dacă metodele sale urmăresc regăsirea unei structuri globale a fenomenului religios, la o „mărime statică", indiferentă istoriei, după cum se exprimă Velasco, trebuie precizat că această formă globală se obţine în urma „contactului cu faptele relgioase oferite" chiar de către istorie. Cum fiecare dintre ştiinţele religiei se ocupă de aceasta urmând mai mult sau mai puţin o perspectivă unică (socială, filosofică,

arătăm totuşi în cele ce urmează modalităţile prin care acest test, pus în slujba etnopsihologiei, încearcă să surprindă raportarea la Lume a arhaicului. Rezultatele testului au părut să scoată la iveală o configuraţie specifică (k+, p-) a Eului arhaic în cazul tribalilor tarahumaras, configuraţie regăsită apoi cu regularitate la alte populaţii arhaice[1]. Este vorba de configuraţia care corespunde gândirii magico-animiste[2]; în

psihologică etc.), fenomenologia, studiind faptul religios luat în ansamblul (şi în specificul său!) ar oferi de-a gata celorlalte discipline această *specificitate* care le va feri de reducţionisme şi de alte erori cum ar fi aceea a analizării unor fapte doar aparent religioase. În încercarea de a înţelege faptul religios în profunzimea tuturor aspectelor sale, s-ar evita reducerea sa la nişte componente psihice, sociale etc. A ţine însă seama de ele face parte din atenţia riguroasă acordată fiecărui fenomen concret în parte, de către orice demers fenomenologic responsabil. (V. pp. 35-52 ale cărţii citate). Ne întrebăm câţi dintre cărturarii foarte moderni s-ar mai lăsa convinşi de o asemenea perspectivă…

1. Melon, Herman, Strassat, „Le Szondi des Tarahumaras", în *op. cit.*, pp. 67-69: „ce profile des tarahumaras est globalement comparable à celui des noirs de la savane gabonaise étudiés par Szondi, şi bien qu'il est tentant de considérer ce profile comme typique de la personalité primitive", p. 70.
2. În legătură cu gândirea magică şi/sau animistă a popoarelor arhaice ar fi multe de spus. În primul rând, că validitatea primeia a fost susţinută mai întâi de Sir J.G. Frazer, iar a celei de a doua de E.B. Tylor, ambele, cu aproape o sută de ani în urmă. Animismul ni se pare mai cu seamă semnificativ pentru direcţia de interpretare propusă de psihologii care au aplicat testul *Szondi* diverselor populaţii africane şi americane şi a fost, oricum, unul dintre curentele extrem de răspândite la acea oră printre etnologi. Fără să detaliem aici perspectiva impusă de Tylor, spunem doar că ea porneşte de la etichetarea credinţei în fiinţe spirituale ca fiind prima formă de religie. O dată cu răspândirea credinţei în suflet, arhaicul se va grăbi să-l atribuie atât realităţilor lumii cât şi fenomenelor naturii, în special celor care îl înspăimântau. Acelaşi lucru doreşte să-l sublinieze şi W. Wundt, în opera sa asupra psihologiei popoarelor în zece volume, comentată de R. Otto în ultimul capitol al cărţii *Despre numinos*: religia îşi revendică originile din animism. Ca atare, unele dintre interpretările sale cu privire la manifestarea

termenii Susanei Deri care analizează această configuraţie în contextul occidental modern, ea se desfăşoară în felul următor:

> …este imaginea (…) caracteristică a celei mai mici grupe de vârstă la care copiii pot fi testaţi (în jur de 3 ani). Teoretic, această configuraţie apare mai devreme, la sfârşitul primului an de viaţă, din cauza frustrărilor pe care copilul le resimte atunci când realizează că el şi lumea sunt două entităţi distincte (…) Deci, datorită acestei frustrări, copilul va învăţa să facă o diferenţă între el însuşi, ca sursă a dorinţelor, şi mediu, cel care satisface aceste dorinţe, (…) k+ indică prezenţa barierei din jurul Self-ului şi, mai mult, arată că se face apel la mecanismul introiecţiei (…). Semnificaţia primară a introiecţiei se raportează la capacitatea copilului de a se satisface într-un mod halucinatoriu

imaginaţiei în mituri şi religie, dorind să urmeze teoria animistă, se apropie mult de ceea ce etnopsihologii de azi încearcă să demonstreze aplicând testul *Szondi*. Şi anume, imaginaţia se manifestă în mituri în primul rând prin intropatie („transpunere afectivă") sau prin apercepţia însufleţitoare, prin aceasta arhaicul proiectându-şi „propriul eu în obiect, în aşa fel încât se simte una cu acesta, adică, însufleţindu-l, nu face ca obiectul să fie ceva diferit de el însuşi, ci devine el însuşi obiect în acesta". (Otto, *Despre numinos*, p. 204). Pe scurt, apercepţia mitică constă în aceea că arhaicul îşi proiectează eul, „lăuntrul", „voinţa" şi chiar „apercepţia transcendentală" în lucrurile exterioare. V. *ibid.*, p. 226.
Pe cât de repede fusese îmbrăţişată la începutul secolului XX, pe atât de depăşită ni se pare astăzi această teorie animistă, ca unică explicaţie a formelor religioase „primitive". Între timp s-a remarcat că animismul nu e un fenomen universal şi că, în aproape toate religiile arhaice, există divinităţi mai importante decât spiritele (cel putin un *deus otiosus* care lasă totul în grija subalternilor). Însă, atâta vreme cât încă ne vom strădui să rămânem interesaţi de religie ca „fapt uman complex şi specific" (Velasco, *op. cit.*, p. 49), ne vom arăta deschişi la modalităţile de raportare a omului la sacru, la *calitatea* relaţiei sale cu Lumea Supranaturală. Perspectiva fenomenologică asupra faptului religios presupune în primul rând sesizarea complexităţii acestuia, rezultând tocmai din punerea în joc a tuturor nivelurilor de conştiinţă umană (*ibid.*). Decelarea, printr-un test proiectiv, a unei atitudini destul de omogene în faţa sacrului printre populaţiile arhaice, nu poate fi decât semnificativă şi merită, astfel, toată atenţia noastră.

(…). Când copilul realizează că sânul care îl hrăneşte nu îi aparţine, el este capabil, cel puţin pentru o scurtă perioadă de timp, să obţină o satisfacţie de tip halucinatoriu a foamei, imaginându-şi că sânul mamei este lângă el (…). A-şi imagina existenţa sânului reprezintă deci un mijloc de apărare a Eului, prin care copilul încearcă să surmonteze frustrările mediului, începând cu proiecţia specular a obiectului dorit (p-) şi continuând cu introiecţia imaginii proiectate (k+) în Eu, încercând astfel să menţină ficţiunea unui „paradis" pierdut (…). Scopul acestui mecanism este de a încerca să menţină atotputerea Eului asupra mediului, după ce copilul a fost forţat să accepte faptul că reprezintă o entitate separată a lumii. Acest stadiu este numit stadiul „dualist" al dezvoltării Eului (…), [când] copilul este conştient de el însuşi ca o entitate distinctă din mediu ; totuşi, el se străduieşte să evite limitele pe care mediul încearcă să i le impună (…). Copilul structurează lumea conform nevoilor sale inconştiente şi apoi proiectează rezultatul acestei proiecţii, simţind că el însuşi este lumea pe care a [configurat-o] în acest mod. Aceasta corespunde stadiului în care copilul se simte în stare să facă sau să fie orice lucru pe care-l doreşte. Imaginile confabulatorii pe care le creează îl satisfac încă pe deplin[1].

Am considerat esenţială reproducerea acestui fragment întrucât, deşi indirect, pare să sprijine într-o bună măsură ideea că arhaicul trăieşte într-o realitate continuă[2], iar „credinţa" sa într-o Lume de Dincolo (imaginară ?) nu apare la capătul unui demers „raţional", ci, aşa cum am avut ocazia s-o arătăm, ea i se impune ca reală şi este „un monde même plus profondement réel que celui de l'expérience quotidienne et commune"[3]. Lévy-Bruhl nu se înşela accentuând caracterul profund real al Celeilalte Lumi.

Adevărul este că, deşi anevoie (sau deloc !) discernabilă, trăirea religioasă trimite totuşi la mai multe niveluri ale realului.

1. Deri, *op. cit.*, pp. 172, 173.
2. Cf. şi Leroi-Gourhan, *Le fil du temps*..., p. 363.
3. Lévy-Bruhl, *La mythologie*..., p. XLIV.

„Nivelul" în care se manifestă sacrul reprezintă *nivelul real* prin excelenţă : „există în conştiinţa omenească impresia a ceva real, sentimentul a ceva cu adevărat prezent, (…) o reprezentare mai adâncă şi mai generală decât orice impresie particulară prin care, potrivit psihologiei actuale, ar fi atestată realitatea"[1], spune Rudolf Otto în binecunoscuta sa lucrare, *Das Heilige*.

Pe lângă faptul, remarcat de Radin şi de Eliade deopotrivă[2], că tot ce poate fi sesizat prin simţurile obişnuite, tot ce poate fi gândit şi tot ce poate fi visat există cu necesitate, Velasco[3] observă la rândul său că această realitate are mai multe niveluri, iar sacrul se manifestă la un moment dat „într-un nivel ce cuprinde relaţia cea mai radicală a omului cu această realitate"[4]. Astfel, un obiect oarecare al realităţii mundane, o dată devenit simbol, trece într-un alt nivel al realului, fără ca aspectul său exterior să suporte vreo transformare ; el posedă, în termenii tribului marind-anim (Australia), *dema*, sau *kugi* pentru cei din Noua Guinee[5], sau *mana* pentru melanezieni, iar înzestrarea cu această forţă propulsează obiectul respectiv într-un plan ontologic, el devine astfel „eficace, fecund, fertil"[6].

Pe de altă parte, sacrul nu are nici un fel de predilecţie de manifestare într-o anumită categorie de obiecte (reale)-recipiente, dimpotrivă, caracter supranatural poate avea atât un act concret, cât şi o stare afectivă, un gând, o piatră[7] sau o instituţie. Nu ar trebui să se înţeleagă de aici că recipientul

1. Rudolf Otto, *Sacrul*, Dacia, Cluj-Napoca, 1996, trad. rom. de Ioan Milea, pp. 17-18.
2. Eliade, *Tratat de istoria*..., p. 40.
3. Velasco, *op. cit.*, p. 57.
4. *Ibid.*
5. évy-Bruhl, *La mythologie*..., pp. XXVII-XXX.
6. Eliade, *Tratat de istoria*..., p. 40.
7. *Ibid.*, p. 31 şi Lévy-Bruhl, *La mythologie*..., p. XXVII.

respectiv devine el însuşi Sacrul, fiindcă, totuşi, supranaturalul, transcendentul nu aparţine ordinii lumii, el este cu-totul-altul, aparte de tot şi de toate[1], iar adevăratul Dincolo, Misterul (în termenii lui Velasco) nu ni se poate revela decât în forme mediate[2] asupra cărora nu vom stărui acum. Ceea ce avem în faţă, atunci când privim o piatră încărcată cu *dema* sau *mana*, este o manifestare a sacrului, adică o hierofanie[3].

În sfârşit, subliniind această capacitate a omului arhaic de a exista pe mai multe niveluri de realitate, indiferent dacă acestea aparţin sferei onirice sau lumii înconjurătoare, personalului sau impersonalului, corporalului sau incorporalului – Eliade vorbeşte la un moment dat de porozitatea realului omului arhaic[4] –, un al doilea aspect se va impune de la sine: sacrul nu este o realitate determinată[5], el scapă atât termenilor subiectivi cât şi celor obiectivi, fiindcă ordinii sacrului i se poate ataşa orice fel de realitate („persoană, act, obiect") atâta timp cât întreţine o relaţie cu acesta[6]. Iar realitatea este cu atât mai profundă, mai „viabilă", cu cât este mai impregnată de sacru[7]. Iată un exemplu care frapează prin concreteţea sa,

1. V. Otto, *Sacrul.*, p. 37. V. pentru o critică (nu insurmontabilă) a caracterului de „cu totul altul" al Misterului – Velasco, *op. cit.*, prin diverse forme de politeism coroborate cu tendinţa omului de a-şi construi imagini familiare care să exprime Divinitatea, şi prin panteism. V. pp. 76-78.
2. Velasco, *op. cit.*, p. 105.
3. V. Eliade, *Tratat de istoria...*, mai ales cap. I şi Velasco, *op. cit.*, pp. 66-68.
4. *Ibid.*, p. 415.
5. V. *ibid*. pentru lămurirea expresiei „dialectica sacrului" aşa cum o înţelege Eliade.
6. Velasco, *op. cit.*, pp. 56,57.

179 Motiv de îngrijorare însă pentru un istoric al religiilor obligat, din raţiuni metodologice (dar nu numai), să surprindă cât mai multe ipostaze ale sacrului, însă pus mereu faţă în faţă cu „eterogenitatea acestor <fapte sacre> şcareţ devine, încetul cu încetul, paralizantă." – Eliade, *Tratat de istoria...*, p. 21.

însă extrem de potrivit pentru a ilustra această realitate a Supranaturalului şi a prezenţei active a fiinţelor care populează Celălalt Tărâm în viaţa cotidiană – este vorba despre salutul celor din tribul chiriguanos (America de Sud): când doi oameni se întâlnesc, unul dintre ei întreabă: „Eşti viu?" – „Da, sunt viu", i se răspunde[1], lăsând să se înţeleagă că primul nu se va mira prea tare dacă i se va răspunde la salut printr-un „Nu, nu sunt viu".

Etnopsihologii se numără, probabil, printre cei mai recenţi cărturari interesaţi de manierele arhaice de raportare la Lumi şi la Sacru, precum şi de capacitatea tribalului de a se antrena împreună cu întreaga comunitate din care face parte[2] pe două planuri – cel *cotidian*, imediat, şi cel *nevăzut*, care îl solicită (în primul rând spiritual, dar şi fizic) cel puţin la fel de mult ca şi primul. Antropologii însă, etnologii şi, în general, toţi cercetătorii care au interferat cu domeniul ştiinţelor religiei s-au ocupat timp de cel puţin o sută de ani de această problemă.

Unii au susţinut această implicare firească a omului arhaic pe cele două planuri ca fiind neproblematică, adică naturală şi lipsită de traume (câţi dintre noi, cei de azi, ar simţi nevoia să-şi întrebe interlocutorul dacă e mort sau viu?) şi au atribuit-o înclinaţiei arhaicilor de „a însufleţi" atât obiectele înconjurătoare cât şi fenomenele naturale; sufletul-suflare, sufletul-umbră, spectrele, fantomele, „prinderea" sufletului în momentul morţii, practicile de însuşire a sufletului (canibalism, rituri sângeroase etc.)[3] şi multe alte reprezentări care au ca punct de plecare credinţa în imaginea diafană (sau invizibilă) a corpului au, toate, drept consecinţe nu numai diversele culte dedicate animalelor sau practicile politeiste,

1. Lévy-Bruhl, *La mentalité...*, p. 58.
2. Ne vom aminti uimitoarea omogenitate a profilelor psihologice ale membrilor aceluiaşi trib.
3. V. Otto, *Despre numinos...*, pp. 212-217.

cultele strămoşilor şi venerarea morţilor, ci şi un soi de *omogenizare a realităţii „naturale" şi „supranaturale",* dată fiind „materia" unică din care ambele sunt ţesute.

Alţii s-au concentrat asupra relaţiei cu morţii şi dificultăţii etapelor de trecere care ascund o spaimă grozavă de Tărâmul Celălalt şi de morţii care-l locuiesc, drept pentru care activitatea religioasă în general şi riturile în special ar asigura coeziunea socială a grupului gata să se dezintegreze în faţa durerii şi a spaimei produse de moarte. Unitatea totemică asigură coerenţa psihologică a membrilor, consistenţa socială a grupului, iar riturile sunt gesturi reglatoare, perfect justificabile raţional, cu eficacitate morală sensibilă[1].

Nu intenţionăm, firește, să refacem traiectoria principalelor teorii care au jalonat de-a lungul secolului trecut ştiinţa religiilor, nu am dorit decât să amintim, în treacăt, două dintre ele – animismul lui Tylor şi totemismul lui Durkheim – care ne-au părut direct legate de problema care ne priveşte pe noi : aceea a „realităţii" Lumii de Dincolo şi a relaţiilor pe care acest tip de „realitate" le întreţine cu regimul realului „cotidian". De aceea ne vom opri aici cu evocarea diverselor curente de interpretare a formelor arhaice ale religiei, nu înainte însă de a oferi o ultimă precizare cu privire la tratarea „realităţii" Supranaturalului în tradiţia antropologică a ultimului veac : nici un cercetător serios nu s-a simţit îndreptăţit să invoce vreo trăire confuză, inadecvată a unor indivizi defectuos relaţionaţi cu mediul şi incapabili de trăiri personale distincte de sentimentele colective omogene, pe scurt, să înţeleagă comportamentul omului arhaic ca emanând dintr-o conştiinţă tulbure. Într-adevăr, după cum remarcă Jean Mélon şi Martine Stassart[2] pe marginea aceluiaşi test proiectiv aplicat

1. Durkheim, *Formele elementare ale vieţii religioase*, Polirom, Iaşi, 1995, trad. rom. de Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu, pp. 330, 331. V. şi Velasco, *op. cit.*, pp. 19-21.
2. Mélon, Stassart, „La contribution du Szondi à l'ethnopsychologie", în *op. cit.*, p. 78.

atât populaţiilor tribale cât şi europenilor, una şi aceeaşi configuraţie poate trece în context occidental drept specifică schizofrenicului paranoic cu delir de persecuţie (este vorba de factorul *p-* pe care l-am mai adus în discuţie), dar „ne peut pas recevoir la même interprétation chez les primitifs où une telle configuration doit s'interpréter dans le sens d'une forme de participation religieuse et nullement dans un sens pathologique"[1].

Această remarcă ne serveşte ca pretext pentru a continua discuţia noastră pe marginea modalităţilor arhaice de adecvare la cele două regimuri ale realităţii. Să dăm mai întâi un exemplu de pe continentul american.

La indienii ojibwas[2], adaptarea la viaţa de grup se face prin intermediul viselor ; visul este necesar pentru conservarea sistemului socio-cultural în care trăiau, iar imaginarea era în primul rând legată de perpetuarea valorilor strămoşeşti. Nedând importanţă relaţiilor cauzale impersonale, indienii ojibwas stabileau drept unice surse ale cauzalităţii contactul cu celelalte persoane, tratate cu aceeaşi gravitate, indiferent de regimul în care aceste contacte aveau loc : pe plan real ori visând – „l'interaction sociale, selon le point de vue ojibwa, ne comporte pas de distinction essentielle entre l'expérience rancontée à l'état de veille et les expériences pendant le sommeil qui sont remémorées et retracées"[3]. Altfel spus, imaginea lor despre lume se bazează atât pe experienţele reale, imediate, cât şi pe experienţele onirice, între care nu are loc o delimitare de genul real/ireal, obiectiv/subiectiv, fără însă ca, totuşi, această „neglijare" a caracterului palpabil ori impalpabil al fenomenelor să implice realmente confuzia celor două lumi.

1. *Ibid.*
2. I. Hallowell, „Les Ręves et la culture ojibwa", în R. Caillois, G.E. Von Grunebaum (coord.), *Les Ręves et les sociétés humaines*, Gallimard, Paris, 1967, p. 260.
3. *Ibid.*, p. 263.

Însă lucrul cel mai important petrecut, visând, de un indian ojibwa este întâlnirea, la vârsta pubertăţii, cu entităţile sale protectoare care îl vor însoţi toată viaţa, scăpându-l din diverse primejdii şi purtându-i noroc. În acest fel, lumea pe care o visează devine o lume asumată, în care indianul caută sprijin pentru a-şi îndeplini mai temeinic misiunea în cadrul grupului real. *Lumea de Dincolo „susţine" astfel în cel mai constructiv mod cu putinţă Lumea de Aici*, iar relaţia dintre cele două, cel puţin sub aspectele evocate, este de *valorizare reciprocă* şi chiar de definire a amândurora prin raporturi mutuale.

În felul acesta, întregul lor univers (mai mult sau mai puţin vizibil) intră sub incidenţa sacrului, şi orice banal gest cotidian de supravieţuire, cum de atâtea ori subliniază Mircea Eliade, devine o mişcare fondatoare de reinaugurare a unei mişcări similare divine, în *illo tempore*[1].

Prin aparenta confuzie a planurilor, omul arhaic asigură impregnarea cu sacru a existenţei sale şi, implicit, ordinea tuturor lucrurilor vizibile şi invizibile care-l înconjoară.

Cum, de altfel, am şi sugerat în paginile anterioare, nu putem să nu remarcăm aici caracterul social al unui fapt religios cum ar fi cel menţionat, de iniţiere a puberilor. Cu condiţia de a nu supralicita rolul social al religiei (până într-acolo încât să gândim religia, asemenea lui Durkheim, ca produs exclusiv al unor cauze sociale[2]), avem, totuşi datoria de a-l remarca şi a-i recunoaşte importanţa, mai cu seamă în ceea ce priveşte mult-discutata coeziune a grupului la care, fără îndoială, contribuie manifestările cultice.

Caracterul social, constitutiv atitudinii religioase[3], decurge, credem, dintr-o altă particularitate a practicii religioase : este

1. V. Eliade, mai ales *Mitul eternei reîntoarceri*, în special pp. 53-73, dar şi *Tratat de istorie…*, pp. 337-352.
2. Durkheim, *op. cit.*, p. 388.
3. V. Velasco, *op. cit.*, p. 115.

vorba de o anumită *legătură calitativă* dintre om şi Supranatural, de modalităţile concrete prin care el înţelege să transforme „natura" întreagă în „cultură" printr-o sumedenie de gesturi repetate neîncetat încă din *illo tempore*, care instituie prezenţa sacrului.

Fiindcă a fi iniţiat şi, astfel, a intra în ordinea sacrului, presupune în subsidiar un rol în ansamblul „cultural" al vieţii tribale[1] ; revelaţia sexualităţii pentru un puber marchează, astfel, ieşirea din sfera naturală şi pătrunderea sferei „culturale"[2] prin care trebuie să înţelegem atât revelarea caracterului sacru al unirii sexuale, cât şi accesul la valorile culturale propriu-zise legate de acest important capitol din viaţa adulţilor. De fapt, indiferent dacă întâlnirile semnificative, cu sau fără caracter iniţiatic, au loc în plan supranatural – cum am văzut că se întâmplă în cazul neofiţilor ojibwa (şi la multe alte populaţii) – sau în plan real imediat, toate se învrednicesc de a face parte din ordinea sacră şi toate au o componentă „soteriologică", după cum o numeşte Eliade, urmărind, „cu ajutorul acestor [adevăruri]", printr-un fel de ontologie pragmatică, „să se salveze, integrându-se realului"[3].

Totul capătă sens dacă ne vom însuşi observaţia lui Martín Velasco, în încercarea sa de a nuanţa şi corecta noţiunea clasică de *sacru* lansată la începutul secolului XX de Otto[4]. Profesorul de la Marburg propune termenul de *numinos* în locul celui de *sacru*, deja contaminat de prea multele sale valenţe etice şi, cum expresia cea mai potrivită pentru *numinos* rămâne *mysterium tremendum*, adică taina înfricoşătoare, Velasco face câteva precizări cu privire la incorectitudinea suprapunerii sacrului cu Misterul : „Sacrul nu este obiectul

1. V. Eliade, *Naşteri mistice*, pp. 16-18 ; *Tratat de istoria…*, pp. 48, 49 ; *Sacrul şi profanul*, pp. 101, 125.
2. Eliade, *Naşteri mistice*, p. 17.
3. Eliade, *Tratat de istoria…*, p. 49.
4. V. Otto, *Sacrul*, pp. 12-23.

atitudinii religioase. Sacrul este (…) *mediul în care se înscriu atât subiectul religios, cât şi atitudinea sa împreună cu [obiectul] ei* (…) Misterul este elementul central al acestei sfere, elementul care o constituie, o structurează şi-i dă semnificaţie”[1].

Şi în felul acesta, o anumită configurare ierarhică a tribului, rolul adolescenţilor iniţiaţi, riturile funerare, experienţa socială a coeziunii sau alte manifestări care privesc coerenţa vieţii tribale cotidiene „plutesc”, toate, în mediul sacrului fiindcă fiecare dintre ele a presupus cel puţin într-un moment anume al desfăşurării ei, un anumit tip de relaţie[2] (intensivă, calitativă) a indivizilor cu Misterul.

Dacă regimul realului, pentru omul arhaic, nu se întemeiază pe dihotomiile „moderne” – natural/supranatural, personal/impersonal, real/ireal, veghe/vis, ci, am văzut, pe gradul de participare la ordinea sacrului, cu cât un nivel al realului participă mai mult la această ordine, cu atât se va bucura de mai multă „realitate”, iar o interogaţie asupra nevoii/ tentaţiei/ tendinţei de proiectare a omului arhaic dincolo de el însuşi aproape că nu mai are sens.

Acestui gen de interogaţii, respinse de orice demers fenomenologic, i s-au dat răspunsuri „psihologiste” şi funcţionaliste atât cu un secol în urmă, cât şi în ultimii cincizeci de ani. Fenomenologia religiei se mulţumeşte cu tratarea faptului religios exact aşa cum acesta este dat, plasându-se într-o „relaţie imediată”[3] cu ceea ce trebuie interpretat, fără să-şi propună vreun moment să cerceteze raţiunile existenţei sale şi cu atât mai puţin să accepte „a priori motivaţii sau principii care să pună la îndoială existenţa acestui fapt, să-l descalifice sau să-l condamne la un statut de pseudorealitate”[4]. Îngăduind

1. Velasco, *op. cit.*, p. 75. Sublinierea ne aparţine.
2. Cf. şi *ibid.*, pp. 115, 116.
3. Velasco, *op. cit.*, p. 35.
4. *Ibid.*

o analogie (limitată) cu *epoché* a lui Husserl[1], Velasco sugerează o tratare a faptului religios care să „pună între paranteze” orice judecată asupra valorii şi adevărului său. Avantajul evident al unei astfel de abordări este acela că permite apropierea intimă de faptul respectiv, evitând reţinerile şi „prejudecăţile axiologice”[2] inerente oricărui alt tip de analiză.

Ceea ce ne va reţine, deci, atenţia va fi „consistenţa” Lumii de Dincolo, specificul său, şi mai puţin resorturile care au contribuit la o asemenea elaborare, problemă care se poate rezolva, cel puţin până la un punct, adoptând diverse perspective psihologice[3]. Nu vom zăbovi aşadar prea mult asupra acestui gen de interogaţii decât în măsura în care ele ne vor conduce către un aspect pe care dorim să-l dezvoltăm ulterior : care este *rolul pragului* dintre Lumi şi cum anume reglează el Tărâmurile pe care le desparte ? Sau, mai concret, în ce măsură *convieţuirea* cu cei din Lumea de Dincolo şi *spaima* produsă de aceste fiinţe coexistă şi cum ar trebui să manevrăm acest dat, la prima vedere, contrariant ?

1. În sens literal, abţinerea de la o judecată sau decizie definitivă (ἐποχή) – concept fundamental in fenomenologia transcendentală husserliană ; în termenii lui Husserl, „punerea între paranteze a lumii obiective”. E. Husserl, *Meditaţii carteziene*, Humanitas, Bucureşti, 1994, trad. rom. de Aurelian Crăiuţu, p. 51 ; dar v. întreaga *Meditaţie I*. A se vedea de asemenea pentru unele completări interesante P. Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Vasile Tonoiu, mai ales pp. 52, 53.
2. Velasco, *op. cit.*, p. 36. Pentru o aprofundare a subiectului şi mai ales pentru analiza minuţioasă a aplicării *epoché* în fenomenologia religiei, v. lucrările sugerate de autor : C.J. Bleeker, „The Phenomenological Method”, în *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden, 1963, G. Widengren, *Some Remarks on the Method of the Phenomenology of Religion*, Upsala, 1968 şi G. Van Der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1955.
3. Reproşate chiar lui Otto, în încercarea sa de a aborda problema sacrului în primul rând pornind de la sentimentul de spaimă în faţa Misterului. Această problemă va trebui însă nuanţată cu atenţie sporită, ceva mai încolo.

Ele vor juca, de asemenea, rolul unor mostre de interpretare cărora ne vom strădui să le arătăm neajunsurile atunci când nu vor reuşi să rezolve la modul real „contradicţia" amintită mai sus din pricina ignorării problemei ireductibilităţii sacrului.

2.7.1. *Lumea de Dincolo, între născocire şi mysterium tremendum*

Acestea fiind spuse, ne vom opri pentru început la două posibile explicaţii psihologice ale elaborării unei Lumi de Dincolo şi, deşi detaliile amândurora ne aparţin, trebuie să adăugăm că acest tip de orientare utilizat în analizarea unor reprezentări religioase/mitice este extrem de familiar nu doar psihologilor de început de secol XX care s-au ocupat de anumite aspecte ale antropologiei şi religiei, ci poate, mai cu seamă, cercetătorilor recenţi care abordează problema din unghiul antropologiei imaginarului.

Prima pistă de interpretare ne-o sugerează oarecum Gail Kligman[1], preluând o ipoteză a lui Jean-Pierre Vernant : motivul pentru care omul arhaic simte nevoia de a-şi crea un Dincolo se confundă, practic, cu nevoia de împingere a haosului, a nedeterminării, a necunoscutului şi imprevizibilului cât mai departe posibil, dincolo, am spune noi, de orice prag care ar putea fi atins, în veghe, în vis, sau în stare de extaz şamanic ; este o idee pe care am mai pomenit-o în câteva rânduri : tentaţia apropierii de lucrul ascuns (şi, ca atare, oribil) prin reprezentări figurate[2], accesibile, „acea tentativă universală de a înscrie absenţa într-o prezenţă, de a insera acel străin

1. Gail Kligman, *op. cit.*, p. 110.
2. J.-P. Vernant, *Mit şi gândire în Grecia antică. Studii de psihologie istorică*, vol. I, Meridiane, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Zoe Petre şi Andrei Niculescu, pp. 406-409.

altceva provenit din altă dimensiune, în sfera noastră familiară"[1] (să ne amintim uneltele şi celelalte obiecte personale aşezate lângă mort nu doar de către arhaic, ci şi de omul societăţilor tradiţionale din toate timpurile, până astăzi).

Poate Vernant nu spune, până la urmă, altceva decât ceea ce dovedea acea configuraţie din profilul szondian comentat de Susan Deri şi reprodus de noi : nevoia de a menţine lângă tine (de fapt, ca făcând parte din tine) printr-o manevră „halucinatorie" (imaginară, am spune noi) a ceea ce, în chip misterios, a dispărut din sfera atingerii, din cea a auzului şi din cea a văzului ; nevoia de a justifica plecarea celui care nu mai mişcă şi nu mai vorbeşte şi de a o înscrie neapărat într-un nou regim de existenţă, elaborând totodată mijloace de acces pentru cei în viaţă la acea realitate supranaturală.

Moartea, ne spune Edgar Morin (şi ne-a mai spus-o în paginile anterioare Thomas când vorbea de moartea omului arhaic în termenii unei morţi simbolice), neexistând la arhaici în calitate de concept – „on en parle comme d'un sommeil, d'un voyage, d'une naissance, d'une maladie, d'un accident, d'un maléfice, d'une entrée dans le séjour des ancêtres"[2] –, se manifestă, cu alte cuvinte, ca imagine „suportând" oricând eufemismul sau ambivalenţa, dublul sens.

Disimularea regretelor sau spasmelor imaginare legate de moarte în spatele unor „serbări galante"[3] care pot atinge deseori anecdoticul[4] sau frivolitatea poate juca importantul

1. *Ibid.*, p. 407.
2. E. Morin, *L'homme et la mort*, Seuil, Paris, 1970, 1ère éd. Buchet-Chastel, 1951, p. 22.
3. G. Durand, *Structurile antropologice…*, p. 417.
4. Anecdoticul macabru din creaţiile populare româneşti este bine cunoscut şi remarcat de multă vreme de marii folclorişti : v. M. Pop, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Univers, Bucureşti, 1999, p. 180 sau antologia realizată de regretata Irina Nicolau şi Carmen Huluţă, *Credinţe şi superstiţii româneşti*, Humanitas, Bucureşti, 2000, pp. 55, 93, 171, 173 etc. De asemenea, macabrul medieval

rol de *exorcizare a angoasei*. E cazul să redăm chiar aici un fragment nu doar amuzant, ci şi – în primul rând – revelator pentru aspectul la care ne referim : evenimentele supranaturale care aveau loc în comunitate nu erau tratate diferit de întâmplările care priveau rutina zilnică a oamenilor şi astfel, „Si un esprit venait dire : «Je veux du calicot», les siens diraient : «Il n'est pas fou ? » et ne le donneraient pas. «Pourquoi du calicot ? Qu'est-ce qu'il en ferait ? On en a enterré avec lui quand il est mort, et il n'a pas besoin d'en avoir davantage». Mais si la demande est, le moins du monde, raisonnable (par exemple, si un vieux chasseur demande de la viande), on y accédera aussitôt, et on tiendra soigneusement compte des goûts personnels de chacun… Si un esprit demande une maison, on lui en construira une"[1].

În sfârşit, dacă oamenii, prinşi în conjuncturi istorice, religioase, culturale specifice s-au complăcut la un moment dat în „elaborări" pesimiste, înfricoşătoare ale morţii sau, dimpotrivă, au preferat „retorizarea morţii" slujindu-se de forţa metaforică de transpunere (*translatio*) a sensului[2], toate

este binecunoscut, în special scenele multiplelor variante ale *Dansului macabru* oscilează de multe ori între anecdotic şi satiră sociala. V. J. Delumeau, *op. cit.*, p. 101. În sfârşit, efecte anecdotice sunt bănuite în spatele câtorva scene din pictura rupestră înfăţişând diverse imagini de vânătoare, dansuri şi rituri ale vânătorilor evoluaţi care mânuiau arcul şi săgeata, aflaţi pe teritoriul actual al populaţiilor bantu din sud-estul Africii. V. Anati, *op. cit.*, pp. 520, 521.

1. Lévy-Bruhl, *La mentalité…*, p. 80. Protagoniştii sunt cei dintr-un trib bantu, din Africa orientală.
2. V. Durand, *Structurile antropologice…*, p. 413 şi din nou Durand, *L'imagination symbolique*, Quadrige, P.U.F., 1984, 1ère éd. 1964. În acest din urmă volum antropologul se referea la „rolul biologic" al imaginaţiei care, prin eufemizare, devine un real factor de echilibru psihosocial : „la function d'imagination est avant tout une *fonction d'euphemisation*, mais non pas simplement opium négatif, masque que la conscience dresse devant la hideuse figure de la mort, mais bien au contraire *dynamisme prospectif* qui, à travers toutes les structures du projet imaginaire, *tente d'améliorer la situation de l'homme dans le monde*" (p. 118). Sublinierile ne aparţin.

nu sunt până la urmă decât veşminte diferite ale uneia şi aceleiaşi tendinţe : tendinţa de a înfăţişa destinul necunoscut, această înfăţişare însemnând, în fapt, o manieră de dominare a sa[1].

O a doua interpretare ar veni, oarecum, în prelungirea celei abia amintite : ar fi oare lipsit de temei să înţelegem imaginarea unei lumi pentru cei morţi pornind de la presupunerea că tentativa de „elaborare a absenţei"[2] cu scopul de a atenua spaima de necunoscut nu a dat, poate, „rezultatele" scontate în cazul elaborării Lumii de Dincolo, şi, astfel, celui viu nu i-a rămas decât să se teamă de orice posibilă invazie a acelei Lumi în Lumea aceasta ? Una din grijile omului arhaic şi tradiţional rămâne, o ştim, aceea de a duce la capăt fără greş riturile care trebuie să asigure integrarea definitivă a mortului în Lumea sa.

Teama că morţii ar putea să revină printre cei vii, tulburându-i, apare cel puţin la fel de frecvent ca şi momentele de maximă intimitate cu spiritele defuncţilor ; iar exemple din ambele registre am evocat deja cu diverse ocazii, în special din colecţiile lui Sir Frazer şi Lévy-Bruhl.

Intrucât îşi vor vădi relevanţa nu peste multă vreme, revenim cu alte câteva ilustrări ale spaimei de morţi, întâlnită, de altfel, în diverse ipostaze, la toate popoarele : de la scoaterea, în India, a sicriului din camera de priveghi printr-o gaură din perete care va fi ulterior astupată[3] şi alegerea, la siberieni şi la români a unui traseu complicat de transportare a mortului la groapă pentru ca acesta să nu recunoască drumul spre casă[4], până la părăsirea definitivă a casei în care a existat un mort, la melanezieni[5], distrugerea mijloacelor de transport al

1. Cf. Durand, *Structurile antropologice…*, p. 415 şi Vernant, *op. cit.*, p. 406 şi urm.
2. Ginzburg, *op. cit.*, p. 268.
3. Bendann, *op. cit.*, p. 57.
4. *Ibid.*, p. 58.
5. *Ibid.*, p. 111.

mortului la groapă (sănii, căruţe etc.[1]) la golzi şi strămutarea întregului trib australian dieri cât mai departe de locul în care a avut loc ultima înhumare[2].

Aşa cum am mai spus-o, configurarea riturilor de înhumare şi, apoi, de doliu, precum şi abundenţa tabu-urilor legate de moarte şi îndeosebi de impuritatea mortului regăsite într-o sumedenie de legende[3] sunt neîndoios legate de teama de sufletele rătăcitoare şi nocive ; abundenţa poveştilor care invocă astfel de fiinţe-spirite care au fost cândva oameni şi acum fac rău (din gelozie, răutate diabolică sau slăbiciune) celor vii, ne poate îndemna – păstrând linia perspectivei alese – să conchidem că, întrucât nimic nu e mai maleabil decât o materie imaginată[4], imaginile morţii sunt şi ele susceptibile de eufemizări, ba mai mult, îşi manifestă în nenumărate rânduri *caracterul ambivalent*[5].

1. Eliade, *Şamanismul*..., p. 199.
2. *Ibid*., p. 112.
3. Van Gennep se referă la subiectele unor legende despre călătoriile în lumea morţilor din care nu lipsesc referirile la anumite tabu-uri de felul „nu trebuie sa mănânci împreună cu morţii, să mănânci sau să bei ceva produs în ţara lor, să îi laşi să te atingă sau să te îmbrăţişeze, să accepţi daruri de la ei", *op. cit*., p. 146. Fireşte, nimic nu e bătut în cuie : spre exemplu, şamanul gold, când coboară în Lumea Subpământeana însoţind sufletul unui mort, pătrunde în satul morţilor cu care poartă mici conversaţii (fără însă a-şi dezvălui numele) despre cum o duc cei de pe Pământ. La întoarcere, morţii trimit mici daruri rudelor în viata.V. Eliade, *Şamanismul*..., p. 203. Nu trebuie să uităm că multe dintre tabu-uri nu funcţionează în cazul şamanului care, cunoscător al tehnicilor extazului, este singurul om cu rol psihopomp, deci singurul care îşi poate asuma riscul unei călătorii într-o Lume de Dincolo.
4. Durand, *Structurile antropologice*..., p. 46.
5. Întrucâtva legată de ambivalenţa imaginilor morţii este chiar ambivalenţa sacrului sau, cum se exprimă Eliade, în *Tratat*..., „dialectica hierofaniilor", p. 31. Ambivalenţa sacrului, „atrăgător şi respingător în acelaşi timp" (*ibid*, p. 35) ţine de aceeaşi „curiozitate reprimată" (Durand, *Structurile antropologice*..., p. 415) vizavi de realităţile neînţelese ale morţii, naşterii, bolii, sexualităţii.

Pot, astfel, coexista : imagini ale „elaborării" Celeilalte Lumi care să potolească temerile îndepărtând, precaut, haosul prin crearea unui „dincolo" familiar (morţii se căsătoresc şi uneori chiar se reproduc[1], mănâncă, beau, ară pământul, trăiesc în sate asemănătoare cu ale pământenilor[2]), cu imagini ale spaimei faţă de o posibilă relativizare a pragului dintre cele două Lumi şi de invazie în cotidian a celor plecaţi din Lumea sensibilă (printre cele mai frecvente interdicţii este aceea de a nu scoate o vorbă în toată perioada doliului, la australienii warramuga de exemplu, tăcerea le este impusă femeilor familiei timp de un an sau doi pentru a nu atrage atenţia spiritelor de pe Lumea Cealaltă[3]).

„Comerţul" între vii şi morţi[4], favorurile făcute de cei din urmă primilor prin „intervenţii" pe lângă strămoşii atotputernici[5] în schimbul unor ofrande şi sacrificii de animale, sunt gesturi de simpatie care se suprapun nenumăratelor situaţii de teamă în faţa celor decedaţi cărora li se cuvine totul („A tout prix, il faut donc satisfaire le nouveau mort"[6]), pentru care

1. Thomas, *L'anthropologie de la mort*, p. 213, Lévy-Bruhl, *La mentalité*..., p. 69.
2. Eliade, *Şamanismul*... ; de fapt, în toata Asia septentrională Lumea de Dincolo este imaginată întocmai ca Cea Reală, cu singura deosebire că, Acolo, toate sunt întoarse pe dos ; v. p. 197.
3. Frazer, *La crainte*..., p. 38.
4. Lévy-Bruhl, *La mentalité*..., p. 78. J. Baudrillard, în *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976, p. 202, remarcă de asemenea faptul că moartea, la arhaici, are loc sub forma unui schimb între cei decedaţi şi comunitate. Ea pare să se producă exclusiv în plan social ; iar Thomas, în *L'anthropologie de la mort*, adaugă : „chaque peuple (...) évoque, nourrit, utilise ses défunts ; entretient un commerce avec eux (...), les accueille comme des hôtes plus ou moins désirables, leur pręte des besoins, des intentions, des pouvoirs" (p. 152), citându-l pe Valery, *Préface à la crainte des morts* ; în sfârşit, cf. şi Morin, *op. cit*., p. 26.
5. Lévy-Bruhl, *La mentalité*..., pp. 68, 69.
6. *Ibid*., p. 64.

trebuie să se sacrifice deseori pe ei înşişi mutilându-se[1] sau să-i răzbune literalmente, ucigându-i pe cei „responsabili” (e vorba, de fapt, de o responsabilitate simbolică) de decesele cu pricina („chaque meurtre soit vengé”[2]).

Cum vom putea descrie, date fiind cele spuse mai sus, legătura dintre Lumea de Dincolo şi cea de Aici, păstrându-ne intactă linia psihologică de interpetare care vizează caracterul flexibil al oricărei materii imaginate ? Cum vom putea pretinde rezolvarea impasului acestei ambivalenţe a imaginilor Lumii supranaturale ?

O explicaţie cât de cât rezonabilă ar trebui, probabil, să sune cam aşa : orice act de „creaţie” implică asumarea unor riscuri care apar odată cu autonomizarea obiectului creat. Pentru a nu se mai teme de moarte, arhaicul creează o lume pentru cei morţi, foarte asemănătoare cu cea în care el însuşi trăieşte, însă cu consistenţă şi dinamică proprii ; în momentul în care aceasta este investită cu caracter sacru, iar experienţei morţii i se „atribuie” un caracter iniţiatic, acceptă şi posibilitatea ca cei iniţiaţi să dispună de cei ne-iniţiaţi fie ajutându-i, cum e cazul spiritelor alese care antrenează viitori şamani sau multe alte momente privind schimburile comerciale între vii şi morţi, fie hărţuindu-i.

Riturile de instituire şi apoi de transgresare a pragului dintre cele două lumi sunt, *grosso modo*, nişte manevre „de control” cu eficacitate limitată dacă spiritele nu au fost şi nu vor fi în continuare îmbunate prin alte categorii de rituri, aflate în amonte şi în aval de „momentul” morţii : oricând există posibilitatea, cu toate precauţiile luate la înmormântare, ca mortul să se întoarcă şi să producă neplăceri.

Şi cu aceasta am sfârşit expunerea celor două posibile motivaţii psihologice de a „imagina” Lumea de Dincolo,

1. *Ibid.*, pp. 64, 65 ; Durkheim, *op. cit.*, pp. 357, 358, Morin, *op. cit.*, p. 23.
2. Lévy-Bruhl, *La mentalité…*, p. 65.

împreună cu explicaţiile implicate, în legătură cu existenţa neîndoielnică atât a diferitelor forme de comerţ cu cei morţi, cât şi a marii spaime care îndeamnă comunitatea la ruperea oricăror forme de contact cu aceştia.

Am fost, ce-i drept, tentaţi într-un anume moment să evităm aceste detururi periculoase pe înşelătorul teren al perspectivelor metodologice care privesc mai mult sau mai puţin direct destinul devenirii istorice a religiei divizat treptat în ştiinţe de sine stătătoare (etnologie, antropologie, istoria religiilor[1], psihologia religiilor, sociologia religiilor, fenomenologia religiilor). Ne-am asumat însă acest risc şi am propus interpretările de mai sus, dorind ca, prin ele şi prin observaţiile pe care le vom face în continuare, să lămurim până la urmă, măcar parţial, particularităţile relaţiilor pe care arhaicul le întreţine cu spiritele morţilor şi cu Lumea din care acestea fac parte.

Explicaţiile propuse mai înainte nu sunt neapărat inutile şi nici până la capăt speculative. Niciuna dintre ele, însă, nu atinge, credem, esenţa problemei. Şi, evident, ele nu pot rezolva mulţumitor „contradicţia” noastră : nevoia de a fi în preajmă şi, totodată, spaima de a fi în preajmă. Să începem cu sfârşitul. Ambele variante trec cu vederea un lucru esenţial, singurul care ar fi putut, de fapt, ghida explicaţia şi ordona amănuntele într-o manieră justă. Acest element-lipsă este *sacrul* (*mediul sacru*, dacă ar fi să rămânem în cadrul de nuanţe propuse de Velasco). Şi, cu lipsa lui, nici numinosul (sau Misterul[2], cum îl numeşte acelaşi Velasco) nu-şi revendică prezenţa ca necesară.

1. V. Velasco, *op. cit.*, pp. 24, 25.
2. Să-l înţelegem ca „realitate determinată a sferei sacrului”, aşa cum ne propune Velasco, *op. cit.* ; „Misterul este elementul central al acestei sfere (…) Misterul nu este deci o formă primitivă a lui Dumnezeu din care, prin evoluţie, derivă cele cunoscute istoric. Dar nu e nici Dumnezeul sau zeii din religiile concrete. Misterul este *ceea ce au în comun toate formele de divinitate*, adică toate configuraţiile pe care subiectul le-a atribuit «obiectului» atitudinii sale religioase. Misterul este numele divinităţii în care toate formele

Or, în realitate, sacrul se impune[1]. El se dă omului constrângându-l nu doar la recunoaştere, ci şi la acte concrete de valorificare a acestei Prezenţe care trebuie să culmineze cu venerarea. Consacrarea unui spaţiu sacru nu presupune o decizie omenească, datoria omului nefiind aceea de a avea iniţiativa consacrării, ci de a descoperi locul revelat, după cum o spune Eliade[2] în repetate rânduri.

---

acesteia coincid şi (…) în care se vor recunoaşte toţi subiecţii religioşi" (p. 75). Sublinierea ne aparţine.
Otto, în schimb, suprapune sacrul numinosului, iar acesta din urmă divinităţii, cel puţin în acest mod am descifrat noi următoarele două aserţiuni : „sacrul este înainte de toate o categorie de interpretare şi evaluare ce nu există, ca atare, decât în domeniul religios" (p. 12) şi „vorbesc despre o categorie numinoasă ca despre categoria specială a interpretării şi evaluării şi, la fel, despre o stare sufletească numinoasă ca despre una ce îşi face apariţia atunci când această categorie este întrebuinţată, atunci când un obiect este resimţit ca numinos" (p. 13), în *Sacrul*. Însă, mai spune Otto, elementele numinosului apar treptat, „sub impulsul unui lanţ de stimuli" (p. 147), iar spaima de stafii sau alte fantome o înţelege în termenii unui numinos degradat (p. 19). Se pare că, pe lângă faptul că se concentrează exclusiv asupra dimensiunii psihologice (ce-i drept, esenţiale) a experienţei sacrului, i se mai poate reproşa şi această înţelegere evolutivă a numinosului care se regăseşte la începuturi în diverse fenomene şi entităţi înconjurătoare, drept pentru care am putea să-l suspectăm dacă nu de animism, cel puţin de naturism. V. mai ales cap. „Elementele sentimentului «brut»". Oricum, în lucrarea sa *Despre numinos*, complementară capodoperei *Sacrul*, savantul suprapune cât se poate de clar numinosul cu divinitatea (v. mai ales p. 49). Vom adopta, astfel, mai degrabă termenii de *Mister* şi *sferă sacră*, ajustaţi şi nuanţaţi ulterior de Velasco.

1. Otto înţelege sacrul ca fiind o categorie a priori – v. *Sacrul*, pp. 151-156. Şi Velasco, la fel, în *op. cit.*, p. 58.
2. Eliade, *Tratat de istoria…*, p. 339 ; *Sacrul şi profanul*, pp. 101, 142 ; problema sacrului aprioric este întrucâtva legată şi de *sentimentul de creatură* comentat de Otto care presupune, dincolo de spaima resimţită în faţa puterii supreme, ideea unui dat obiectiv, a unei realităţi de netăgăduit în faţa căreia subiectul se pierde pe sine. V. Otto, *Sacrul*, cap. „Elementele numinosului" ; Velasco, la rândul său, accentuează în repetate rânduri ideea de Mister care se impune omului, care „irumpe", care-l striveşte şi-l atrage totodată (*op. cit.*, pp. 61, 75, 76, 79 etc.) şi care, prin aceasta, nu invită la problematizare, ci la simpla recunoaştere urmată în mod firesc de invocare.

Mai mult chiar, dintr-o anumită perspectivă, Misterul „ia cu asalt". Invocarea sa în termeni de *necunoscut ce incită funcţia de a imagina* sau *nedeterminare ce înspăimântă şi, astfel, care se cere explorată pe calea fanteziei*, virează pe nesimţite înspre o direcţie greşită care exclude din start caracterul non-experimental, de-cu-totul-altul, impunător şi copleşitor al Misterului.

Cum bine remarcă Velasco, există multe lucruri care nu se pot experimenta, şi dă un exemplu : interioritatea celuilalt. Există multe mistere care provocă imaginaţia – trebuie să amintim aici remarca extrem de justă a lui Bachelard în legătură cu dezamăgirea copilului când, deschizând păpuşa, observă lipsa viscerelor, adică a profunzimii[1]. *Simţul profunzimii* şi dorinţa de a arăta ceea ce se ascunde sunt inerente naturii umane, iar ceea ce educaţia sau experienţa imediată nu ştie să facă „duce la bun sfârşit, de bine de rău, imaginaţia"[2] ; cum am mai spus-o, nimic nu ne face să ne îndoim de integritatea funcţiei imaginare a omului arhaic, ba dimpotrivă[3].

Dar Misterul aflat în centrul sferei sacrului nu desemnează necunoscutul. Misterul nu este ceea ce este ascuns şi supus astfel curiozităţii umane şi fanteziilor omului. Mai mult chiar, „e foarte probabil ca, atâta vreme cât ne menţinem în ordinea simplei cunoaşteri, să nu ajungem nici măcar la intuirea semnificaţiei"[4] sale. Esenţa prezenţei sale este ireductibilă la orice alt fel de experienţă umană, fie ea şi imaginară, iar termenul *necunoscut* nu redă nici pe departe *Misterul*.

---

1. G. Bachelard, *Pământul şi reveriile odihnei*, Univers, Bucureşti, 1999, trad. rom. de Irina Mavrodin, pp. 10, 11.
2. *Ibid.*, p. 11.
3. Această problemă o vom găsi tratată pe larg în lucrările dedicate istoriei artelor şi naşterii sentimentului estetic. V. pentru diverse aspecte interesante asupra pierderii realismului în „arta" paleolitică Leroi-Gourhan, *Le fil du temps…*, pp. 29-32 şi *Préhistoire de l'art occidental*, Ed. d'Art ancien Mazenod, Paris, 1971, pentru o vedere de ansamblu asupra artei paleolitice pp. 146-159.
4. Velasco, *op. cit.*, pp. 75, 76.

Nivelul pe care sfera sacrului îl propune (şi instituie) este superior celui al lumii obişnuite (profane) *nu* în sensul relativ[1], ci în sens absolut, aşa că orice comparaţie ar fi de prisos.

Vedem, deci, de ce înţelegerea Lumii de Dincolo în termenii unei figurări a necunoscutului nu redă, practic, nimic din esenţa acestei Lumi, adică trece sub tăcere caracterul său sacru. Necunoscutul, simplul mister, poate deveni după o vreme cunoscut ; iar dacă nu empiric, cel puţin pe calea imaginaţiei ; însă Misterul nu va suporta decât cunoaşteri mediate şi aproximative, iar rolul imaginaţiei în figurarea sa, desigur, mare, nu este decât o cale printre altele prin care omul se apropie de el.

Atingem prin aceasta un alt aspect pe care dorim să-l supunem discuţiei, acela al reprezentării sferei sacrului. Ne aflăm în faţa unei probleme complexe, extrem de greu de abordat, necum de rezolvat, aflată în atenţia cercetătorilor de o bună bucată de vreme.

Ideea de *putere* care se află, într-o schemă evoluţionistă, la baza oricărei religii, a fost susţinută de R.R. Marett[2] ca reacţie la animismul lui Tylor[3] şi se baza pe impunerea puterii absolute, dătătoare de sacralitate, de „realitate" şi mister a melanezianului *mana* şi a altor noţiuni asemănătoare lui : *dema, kugi, uaropo*, *bugari* (la diverse populaţii australiene[4]), *megbe* (la pigmeii africani), *orenda* (la irochezi[5]) etc. Acest *mana* (utilizat ca termen generic) este „altceva"-ul, manifestarea sacrului – un mort, o piatră anume, un os, toate posedă *mana*, adică o forţă aparte care depăşeşte înţelegerea

1. V. *ibid.*, p. 76.
2. V. lucrările citate de Eliade, la sfârşitul primului capitol din *Tratat de istoria*….
3. V. Eliade, *Tratat de istoria*..., pp. 37, 38 şi Velasco, *op. cit.*, pp. 69-72.
4. V. Lévy-Bruhl, *La mentalité*..., pp. XXVII – XL.
5. V. Eliade, *Tratat de istoria*..., p. 38.

oamenilor. Or tocmai de aceea *mana* era înţeleasă ca o forţă impersonală de către Marett şi, mai apoi, recurgând la diverse nuanţări şi stilizări, de Söderblom şi Van der Leeuw.

Caracterul difuz, impersonal al sacrului în variantele sale „primitive" a fost însă contracarat în primul rând prin observaţia că forţa la care ne referim este mereu ataşată unui obiect, fenomen, persoane, fiinţe divine ocazionând hierofania sau kratofania pe care, cum spune Eliade, trebuie să le acceptăm „în orice sector al vieţii fiziologice, economice, spirituale sau sociale"[1] ; multitudinea deconcertantă a hierofaniilor nu poate fi decât o dovadă a faptului că *mana* sau oricare altă forţă sacră se manifestă într-o entitate finită (piatră, defunct etc.) care, în acest fel, trimite la altceva decât la ea însăşi.

De aici se pot deduce următoarele : 1. chiar dacă dă impresia de impersonal, trebuie remarcat faptul că *mana* se manifestă de fiecare dată prin ceva extrem de palpabil, deci are nevoie de o formă „personală", de o singularizare pentru a se exprima[2] ca atare ; 2. atât Eliade[3], cât şi Radin[4], Lévy-Bruhl[5] şi Leroi-Gourhan[6] remarcau în repetate rânduri caracterul incert al dihotomiei personal/impersonal pentru

1. *Ibid*., p. 30. V. şi pp. 42, 43.
2. După Van Der Leeuw, sacrul nu este legat neapărat de figura unui zeu, el este mai înainte de toate impersonal, îndepărtat şi diferit de noi. V. comentariile lui Velasco, *op. cit.*, p. 71. De asemenea, zelul iconoclast şi teama unora de a-l restrânge pe Dumnezeu la categoria de persoană sunt aspecte preabinecunoscute.
3. Eliade, *Tratat de istoria*..., p. 40.
4. Radin, în *La religion primitive*..., înţelege procesul de naştere a religiei în termenii evoluţiei dinspre magie înspre sentimentul religios, în patru etape, pe parcursul cărora Eul primitivului se distinge din ce în ce mai mult de lumea înconjurătoare, până la faza finală în care el se constituie deja ca Subiect complet separat de obiectele înconjurătoare. V. pp. 12, 13.
5. Lévy-Bruhl, *La mythologie*..., p. XXXI.
6. Leroi-Gourhan, *Le fil du temps*..., p. 363.

omul arhaic ; şi, în sfârşit, 3. oamenii şi obiectele posedă această forţă fiindcă au primit-o de la nişte fiinţe superioare, deci trebuie remarcat fie faptul că un spirit a intervenit asupra obiectului în cauză, fie faptul că obiectul însuşi (animalul, de exemplu) este o epifanie a unei fiinţe divine[1] ; în cele din urmă, religia arhaică nu se reduce la nişte simple hierofanii[2].

După ce a expus atât vederile celor care susţin existenţa unui sacru impersonal care acţionează sub o formă sau alta fără să implice cu necesitate o „figură" divină, cât şi pe cele care le combat, arătând că a vorbi de sacru are sens doar în măsura în care vorbim de un Dumnezeu, Velasco îşi exprimă el însuşi opinia, în favoarea celor dintâi, aducând exemplul – adesea invocat – al neputinţei de a nega caracterul religios al budismului, chiar neavând în centru o figură spirituală care să „întruchipeze" sacrul. El conchide astfel că „sacrul este o regiune sau un ambitus care nu se epuizează în figura unui zeu"[3].

În sfârşit, în opinia noastră, forţa sacră a *manei*, impersonală sau provenind ea însăşi dintr-o fiinţă spirituală „concretă", nu va epuiza la rândul său definitiv sfera sacrului, aşa cum, evident, nici o persoană divină nu o face ; în ce priveşte însă manifestările religioase arhaice, credem cu tărie că acestea erau mai curând „personale", decât „impersonale" – ceea ce ni se pare esenţial în natura *manei*, oricum nedeterminată categorial în perspectiva arhaicului, este apariţia sa în entităţi concrete, cu care omul poate întreţine o relaţie personală. Apariţia ca atare a forţei în obiect şi, de aici, adorarea

1. V. Eliade, *Tratat de istoria...*, pp. 31-39 (în special p. 39). Mai precizăm faptul că Eliade nu se arată preocupat de o analiză istorică ce ar putea releva cine „a fost" mai întâi : fiinţa supremă sau hierofaniile „sau dacă cele două experienţe religioase s-au realizat împreună. Ceea ce ne preocupă este actul religios al integrării hierofaniilor elementare în epifania Fiinţei Supreme" (p. 44) ; şi de asemenea Velasco, *op. cit.*, p. 71.
2. *Ibid.*, p. 41.
3. Velasco, *op. cit.*, p. 72.

obiectului chiar dacă nu pentru el însuşi, ne pare a fi proba cea mai grăitoare pentru caracterul mai degrabă „personal" al Misterului, în contextul religios arhaic. E greu de accentuat caracterul prin excelenţă impersonal şi ininteligibil al acestuia, aşa cum face Otto[1] şi, de aici, nici expresia *cu totul altul*[2] nu trebuie, poate, dusă prea departe ; ea ar reduce la zero străduniile omului de a reprezenta Misterul, tendinţa permanentă de antropomorfizare manifestată în politeism şi, în general, în majoritatea religiilor istorice, sau identificarea Divinităţii cu natura, în panteism.

Orice formă naturală care putea sugera o prezenţă supranaturală era îndată investită cu sacru, mai cu seamă formele care se impuneau omului prin măreţie[3] (un munte, o movilă) sau printr-o însuşire fizică deosebită (să ne amintim de pietrele prezentând o formă zoomorfă sau antropomorfă şi exploatarea lor religioasă în paleolitic[4]).

Dar, într-o bună măsură, fiinţele divine sunt create după chipul şi asemănarea omului, în aproape toate religiile lumii – istorice şi chiar arhaice – şi nu vom zăbovi acum asupra unor exemple, cel puţin o parte dintre ele fiindu-ne nouă tuturor familiare. Omul religios a creat neîncetat imagini ale Misterului, de unde şi multiplele reproşuri ale iconoclaştilor creştini cu privire la pericolul identificării imaginii cu „Realitatea" reprezentată.

În ceea ce ne priveşte, Lumile de Dincolo ale arhaicilor au fost cel mai adesea reprezentate prin peisaje extrem de asemănătoare cu cele ale mediului în care comunitatea respectivă trăia, însă la influenţele din geografia naturală asupra geografiei supranaturale vom mai avea ocazia să revenim.

1. Otto, *Sacrul*, pp. 33-35.
2. V. şi Velasco, *op. cit.*, pp. 76-78.
3. *Ibid.*, p. 83.
4. V. pentru mai multe amănunte Eliade, *Tratat de istoria...*, cap. „Pietrele sacre : epifanii, semne şi forme".

Un lucru trebuie, deocamdată, remarcat : nimeni nu va putea nega importanţa funcţiei imaginarului în figurarea sferei sacrului (de la reprezentarea personală a Misterului, până la reprezentarea globală a transcendenţei, cu nivelurile sale), însă acest lucru nu trebuie înţeles ca pornind dintr-o tentaţie de cunoaştere a ne-cunoscutului, ci din dorinţa arzătoare de a figura supranaturalul ; calitatea acestor figurări traduce negreşit calitatea relaţiei omului nostru cu Misterul.

Din această problematică, a reprezentării Lumii de Dincolo, se desprinde însă o alta, la fel de importantă pentru demersul nostru.

Am văzut, cu diverse ocazii, maniera în care noţiunea de realitate a omului arhaic se constituie ca „diferită" de a noastră : „univoque pour nous (…), équivoque dans la mentalité primitive"[1]. Evocând modelul lui Lévy-Bruhl, Jean Pepin notează de asemenea că experienţei cotidiene trăite de arhaic i se alătură, firesc, experienţa mistică ce-l transportă în Lumea Supranaturală care subzistă prin caracterul său afectiv. Despre această „catégorie affective du surnaturel", Lévy-Bruhl vorbeşte, într-adevăr, pe larg, în mai multe rânduri, mai ales în contextele în care încearcă să explice termeni precum *kugi* (un *mana* al triburilor din Noua Guinee), plecând el însuşi de la analizele lui Wirtz[2] ; în acest *kugi* cei doi antropologi identifică un mare sentiment de teamă, dependenţă greu de definit, refractară la orice fel de analiză, întreg complexul de reprezentări şi sentimente cuprinse în această putere sacră ţinând de ceea ce ei numeau atunci *categoria afectivă a supranaturalului*[3].

1. J. Pepin, *Myth et allégorie. Les origines greques et les contestations judéo-chrétiennes*, Aubier, éd. Montaigne, 1958, p. 63.
2. P. Wirtz, *Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Central Neu-Guinea*, 1921-1922, Nova Guinea, XVI, pp. 52, 53, 59, citat de Lévy-Bruhl, *La mythologie…*, p. XXX.
3. *Ibid.*, p. XXXI

Lévy-Bruhl accentuează sentimentul puternic şi unic pe care arhaicul îl încearcă în faţa unei asemenea realităţi suprasensibile care îi este „immédiatement donnée"[1] ; în urma acţiunii categoriei afective a supranaturalului, arhaicul se va împiedica să-i cerceteze efectiv „cauzele". În felul acesta, omul ia, practic, parte la o condiţie supranaturală, iar după cum notează Eliade pe marginea aceleiaşi experienţe, „operaţia nu este logică şi raţională. Categoria transcendentală a înălţimii, a suprapământescului, a infinitului, se înfăţişează omului ca tot, atât minţii, cât şi sufletului său"[2]. Imaginile însoţitoare ale Misterului, în diversele sale forme, poartă, după cum se vede, pecetea sentimentului singular care exaltă omul când intră în contact cu sfera sacrului. Primii antropologi aveau dreptate.

Invocând o „evoluţie" a religiei şi, ca atare, o „dezvoltare" a sentimentului religios, Otto presupune fie că reprezentările „de sprijin" ale sferei sacrului evoluează odată cu neîncetata „cultivare" a omenirii[3], fie că, dimpotrivă, cel care evoluează e, singur, *sentimentul*, bogăţia de imagini fanteziste fiind simple reziduuri, iar acolo unde acestea devin prea rigide şi masive se poate forma „o crustă stânjenitoare"[4] îngreunând în mod evident accesul la numinos.

Ţinem să subliniem faptul că invocarea caracterului afectiv al supranaturalului şi neîndoioasa pondere a sentimentului în relaţia cu sacrul este o problemă diferită[5] de cea deja cunoscută nouă din terenul antropologiei imaginarului[6] la care

1. *Ibid.*, p. XLV.
2. Eliade, *Sacrul şi profanul*, p. 103.
3. Otto, *Despre numinos*, p. 229.
4. *Ibid.*, p. 230. Pentru o analiză fenomenologică accesibilă şi utilă a imaginii (tabloul, televizorul, icoana), v. eseul lui J.-L. Marion, *Crucea vizibilului*, Deisis, Sibiu, 2000, trad. rom. de Mihail Neamţu.
5. Deşi nu negăm posibilitatea ca cele două să se confunde uneori.
6. Amintim în acest context o excelentă observaţie a lui Bachelard, din *Aerul şi visele. Eseu despre imaginaţia mişcării*, Univers, Bucureşti, trad. rom. de Irina Mavrodin, p. 68 : „Dacă am da mai multă importanţă imaginaţiei, am vedea cum se limpezesc multe false probleme psihologice".

psihanaliza, anumite practici psihoterapeutice de visare în stare de veghe, psihologia fenomenologică au contribuit definitiv în ultimii cincizeci de ani.

Pulsiunea individuală, aşezată în „matca" sa socială, se oglindeşte perfect, în toate nuanţele sale, în imaginarul omului tradiţional sau modern ; însă investiţia afectivă a omului în relaţia sa cu sacrul se datorează în primul rând unui sentiment de „teamă supranaturală"[1], de cutremurare (termenul de *mysterium tremendum* este binecunoscut[2]) în faţa tainei înfricoşătoare, iar această spaimă care consternează (o spaimă uneori „cu totul barbară, sălbatică, convulsivă, grotescă, dar autentică"[3]) se constituie ca un prim mod de relaţionare cu Misterul.

Frica, s-ar putea replica, este un sentiment natural, însă ceea ce se experimentează în momentul raportării la sacru este o *altfel* de frică, pe care Otto, în încercarea sa de a-i reda cât mai limpede caracterul[4], o aseamănă cu termenul prin care, în Vechiul Testament, se denumeşte sentimentul evreului în raport cu Iahve : *emat Iahveh*, adică *frica de Dumnezeu*.

Această frică încercată de om în momentul confruntării cu Misterul este dublată de o mirare, de o admiraţie care „ne umple sufletul de o uimire care ne înmărmureşte"[5] : stupoarea, fascinaţia, exaltarea omului aflat deodată în contact cu sfera sacrului pe care n-o poate cuprinde cu nici una din facultăţile sale, îl determină să se lase „cuprins şi îmbrăţişat de ea"[6].

Spaimă şi fascinaţie, *mysterium tremendum* şi *majestas* – aceştia sunt termenii (insuficienţi şi aproximativi, totuşi dintre cei mai nimeriţi pe care limbajul ni-i pune la dispoziţie) în care trebuie descrisă apropierea de sacru.

1. Otto, *Despre numinos*, p. 227.
2. V. Otto, *Sacrul*, p. 19.
3. Otto, *Despre numinos*, p. 229.
4. Otto, *Sacrul*, p. 20.
5. *Ibid.*, p. 35.
6. Velasco, *op. cit.*, p. 77.

Nu puţini sunt cei care (printre ei se numără şi Velasco) i-au reproşat lui Otto faptul că analizează numinosul aproape în exclusivitate din perspectiva „ecoului subiectiv" produs în om, a „tonalităţii afective"[1] a experienţei religioase, valorizând latura iraţională a întâlnirii cu Misterul.

Cu toată fineţea psihologică demonstrată, Otto nu subliniază, totuşi, că un anume climat emoţional care pătrunde grupul în momentul săvârşirii unui rit ce urmăreşte stabilirea contactului cu sfera sacră este cel puţin la fel de relevant (cu siguranţă foarte important într-o religie veche !) ca şi modalitatea individuală de accedere în zona Misterului. Relaţia cu sfera sacrului nu se va reduce niciodată la acea trăire strivitoare şi profund subiectivă a individului care prinde de veste că Misterul există. Dincolo de hierofanii şi „kratofaniile insolitului"[2] există întotdeauna obiecte transfigurate simbolic care vor reprezenta Misterul, există un întreg „corpus de tradiţii teoretice"[3] – mituri, rituri, gesturi semnificative care sunt în primul rând tributare raţiunii şi limbajului, a căror origine socială nu mai trebuie discutată. Şi astfel, cum expune Velasco, „Misterul începe să se arate subiectului religios prin meditaţii simbolice existente în mediul din care se hrăneşte spiritual"[4], dând naştere la expresii concrete şi bine reglate social ale atitudinilor religioase. Această expresie în primul rând raţională a Misterului (mai ales sub forma miturilor şi riturilor) este un factor decisiv de coeziune pentru comunitatea care are, în linii mari, aceeaşi atitudine religioasă.

Riturile funerare, riturile de consacrare a unui spaţiu, diversele iniţieri reprezintă, fiecare dintre ele, câte o ipostază specifică a relaţiei grupului respectiv cu sfera sacrului. Spaima

1. *Ibid.*, p. 73.
2. Eliade, *Tratat de istoria...*, p. 46.
3. *Ibid.*
4. Velasco, *op. cit.*, p. 117.

şi fascinaţia colectivă în faţa Misterului nu mai au, poate, caracterul spontan al manifestării individuale (să ne gândim, de pildă, la experienţa profund subiectivă şi greu de redat în cuvinte a unui mistic creştin[1]), însă nu avem nici un motiv să ne îndoim de intensitatea emoţiilor colective provocate de contactul cu mediul sacru.

2.7.2. *Ambivalenţa sacrului şi scurtă concluzie*

Aspectul care ne mai rămâne de discutat este caracterul ambivalent al raportării la sacru, atât în varianta intimă, individuală, cât şi în cea colectivă, marcat inconfundabil de frica unică şi atracţia irezistibilă trăite în prezenţa Misterului. Avem astfel toate motivele să considerăm că imaginile morţii şi în special ale Lumii de Dincolo, dimpreună cu cele ale fiinţelor care o populează, nu sunt susceptibile de eufemizări în sensul în care orice imagine complexă şi „rea" suportă ambivalenţa sau, în general, răsturnarea de sens.

Ambivalenţa imaginilor morţii este ambivalenţa sacrului înţeleasă atât în dimensiunea sa psihologică (în termeni de *temut-venerat*), cât şi în cea axiologică (*sacru-pângărit* sau blestemat-sfânt)[2]. Puterea de atracţie şi puterea de respingere pe care le are sacrul, manifestate simultan, contrariază omul, iar această contradicţie va fi resimţită din plin atât la nivel psihologic, cât şi la nivel axiologic şi mai cu seamă în zona în care puterea pângăritoare (dar sacră!) predomină, cum se dovedeşte a fi zona morţii.

Cadavrele sunt blestemate şi pângăritoare, ele aparţin unui alt regim ontologic, deci intră în categoria tabu-urilor – „acea

1. „Mi-a fost îngăduit să experimentez toate astea, nu să vorbesc despre ele", spunea Sf. Bernard, citat de M. de Certeau, în *Fabula mistică*, Polirom, Iaşi, 1996, trad. rom. de Magda Jeanrenaud, p. 148.
2. V. Eliade, *Tratat de istoria*..., p. 33.

condiţie a obiectelor, acţiunilor sau persoanelor «izolate» şi «interzise» din pricina primejdiei pe care o presupune contactul cu ele"[1]. Chiar contactul mecanic cu acestea poate contagia şi, astfel, produce ruptura de nivel, ceea ce poate avea consecinţe fatale; de unde reţetele elaborate de gesturi rituale care să ţină sub control toată această imensă forţă sacră, potenţial devastatoare, gata să răbufnească şi să invadeze comunitatea. Nimeni nu poate să intre, nechibzuit (adică aflându-se în „condiţie profană"[2], nepregătit deci pentru rit) în sfera sacră, fără să-şi rişte viaţa sau măcar statutul.

Boala, calamitatea, moartea, insolitul în general fac toate parte, contrar aparenţelor, din acel nivel ontologic care produce spaima şi fascinaţia (sunt nişte hierofanii negative).

Bolnavul şi muribundul sunt izolaţi, într-adevăr, de restul comunităţii; însă izolarea lor trebuie tradusă prin *singularizare*, *valorizare*. Toate persoanele care se deosebesc întrucâtva de celelalte „ţin" de un alt regim ontologic, care înspăimântă şi îndeamnă totodată la veneraţie. Să ne amintim de forţa divinatorie a muribundului care a intrat deja în contact cu spiritele strămoşilor; el poate fi, deci, întrebat tot felul de lucruri, fiindcă prin gura lui va vorbi un *tabaran* (adică un spirit, la melanezieni şi polinezieni)[3].

Se observă, sperăm, motivaţia omului arhaic de a reacţiona ambivalent la întâlnirea cu sacrul: „Pe de o parte, el încearcă să asigure şi să mărească propria sa realitate printr-un contact cât mai fructuos cu aceste hierofanii şi kratofanii; pe de altă parte, el se teme că pierde această «realitate» prin integrarea sa într-un plan ontologic superior condiţiei sale profane"[4]. Evident, ambivalenţa sacrului rămâne la fel de valabilă în

1. *Ibid*., p. 33.
2. *Ibid*.
3. Lévy-Bruhl, *La mentalité*..., pp. 185, 186.
4. Eliade, *Tratat de istoria*..., p. 35. V. şi Velasco, *op. cit.*, pp. 66, 67.

cazul heirofaniilor pozitive, spaima în faţa Divinităţii dublând necontenit sentimentul fascinaţiei[1].

Lumea Morţilor ca, de altfel, şi alte niveluri cosmice plăsmuite, sunt medii „naturale" de manifestare a spiritelor, strămoşilor, zeilor etc., cu o densitate de sacru mai mare decât a Lumii Reale. Venerarea locuitorilor ei, reglarea drastică a condiţiilor de acces atât cu scopul de a-i feri pe cei profani de contactul zguduitor şi nefast cu morţii, cât şi pentru a delimita neechivoc un spaţiu prin excelenţă sacru (a priori consacrat Misterului[2]) impune elaborarea unei suite de gesturi remarcabile în primul rând prin caracterul lor „grav" şi imuabil.

A-şi muta tabăra la kilometri depărtare dacă cineva din comunitatea sa a murit, a dori totodată apropierea şi ajutorul defunctului, a-i închina jertfe şi a-i consacra zile, a-i păstra oasele şi a se înfiora la fiecare zgomot nefiresc care semnalează o prezenţă spirituală, a-i răzbuna moartea şi a se mutila pentru a-i face pe plac – sunt manevrele fireşti ale omului arhaic prin care se raportează la moarte şi morţi, sunt spaima şi fascinaţia laolaltă, oglindite în rituri la nivelul cărora nu există loc pentru improvizaţii : orice neînsemnată tendinţă de dezintegrare le-ar diminua eficacitatea şi ar prilejui invazia Misterului într-o lume nepregătită să facă faţă unei asemenea densităţi de sacru.

1. Să luăm un singur exemplu – cel al lui Moise pe Muntele Sinai când Îi cere lui Dumnezeu să i se arate. Însă Acesta răspunde : „Faţa nu vei putea să Mi-o vezi, căci nu poate omul să Mă vadă şi să trăiască" (Ieşirea 33 : 20). De asemenea, poporul îl roagă pe Moise : „Vorbeşte-ne tu însuţi, şi te vom asculta : dar să nu ne mai vorbească Dumnezeu ca să nu murim ! " (Ieşirea, 20 : 19). V. de asemenea Facerea 32 : 33.
2. V. şi Velasco, *op. cit.* : sacrul ca „a priori ultim", p. 58.

2.8. Schiţe topografice

Şi acum să ne referim în exclusivitate la Lumea de Dincolo. Termenul „lume de dincolo" devine, în contextul oricărei cercetări minuţioase, de o imprecizie stânjenitoare. Următorul citat din *Sacrul şi profanul* lui Eliade va ilustra, dintr-un alt unghi, aceeaşi problemă :

„Viaţa «vine» de undeva, şi acest «undeva» nu se află în această lume, apoi «se duce» în altă parte, dincolo de lume, şi se prelungeşte în chip misterios într-un loc necunoscut, unde cei vii nu pot îndeobşte să ajungă. Viaţa omenească nu este simţită ca o scurtă trecere prin timp, între două «neanturi», ci este precedată de o preexistenţă şi se prelungeşte într-o postexistenţă. Se cunosc destul de puţine lucruri cu privire la cele două etape extraterestre ale vieţii omului, dar se ştie cel puţin că ele există. Pentru omul religios, moartea nu înseamnă deci sfârşitul vieţii, ci este doar o altă modalitate a existenţei omeneşti"[1].

Sub camuflajul unui termen cum este cel de *postexistenţă* se ascund, desigur, nenumărate enigme, nenumărate imagini, reprezentări dintre cele mai vechi sau dintre cele mai noi, a căror simplă trecere în revistă ar umple probabil mii de pagini. Nu acesta este scopul nostru. Intenţia noastră imediată este aceea de a încerca o ordonare a spaţiilor suprareale, pentru a vedea unde, „exact", se situează Tărâmul Morţilor.

Ar trebui, poate, mai întâi să spunem că reflexele de imaginare prin care spaţiul (nevăzut) şi mai cu seamă depărtarea capătă consistenţă s-au dobândit treptat.

Nu vom intenţiona să facem o analiză fenomenologică a spaţiului imaginar[2], amintim doar una dintre cele mai percutante

1. Eliade, *Sacrul şi profanul*, p. 129.
2. Am făcut-o deja într-o altă lucrare dedicată spaţiului şi timpului în imaginile onirice.

observaţii ale lui Gilbert Durand din valoroasa sa lucrare *Structurile antropologice ale imaginarului* : spaţiul, spune el, e locul întruchipărilor „întrucât e simbolul operator al distanţei stăpânite”[1] şi orice spaţiu reprezentat presupune deja dominarea distanţelor, el este, „constituţional”, „o invitaţie la profunzime, la marea călătorie”[2].

Or, ca să ne întoarcem la discuţia noastră, fiecare cucerire tehnologică însemna, în paleolitic, nu doar o uşurare sensibilă a condiţiilor de trai, ci şi, probabil, conturarea unor valori imaginare şi investiri religioase ale obiectelor şi materiilor-prime luate în stăpânire ; odată cu descoperirea armelor-proiectil[3], e de presupus că au luat naştere imaginile şi mitologiile legate de săgeţi, lănci şi alte proiectile care străpung văzduhul şi domină distanţele.

Atingerea depărtărilor, a locurilor care cu greu pot fi atinse cu privirea, naşte un nou mod de a „gândi” şi reprezenta spaţiul, atât pe orizontală, dar mai ales pe verticală. Bachelard ne aminteşte că orice valorizare presupune, mai mult sau mai puţin direct, verticalizarea[4], iar indiscutabilul dinamism pozitiv al înălţării îl îndeamnă pe Durand să remarce că „scopul arcaşului, ca şi intenţia de a zbura, e întotdeauna ascensiunea”[5], fără a se trece cu vederea faptul că Înălţimile sunt, prin excelenţă, categorii sacre, pe cât de inaccesibile în mod nemijlocit omului, pe atât de firesc locuite de spirite şi divinităţi. Nu e de mirare, deci, că depărtarea (în primul rând văzduhul) este un spaţiu „de referinţă” în care sacrul se manifestă în mod natural, pe când spaţiul locuit de drept are nevoie de o consacrare[6] (adică de o sacralizare) ritualică,

1. Durand, *Structurile antropologice…*, p. 406.
2. *Ibid.*, p. 408.
3. V. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 17.
4. Bachelard, *Aerul şi visele*, p. 14.
5. Durand, *Structurile antropologice…*, p. 135.
6. V. pentru amănunte Eliade, subcap. „Consacrarea unui loc : repetarea Cosmogoniei”, în *Sacrul şi profanul*.

aidoma modului în care, în vremurile imemoriale, divinităţile au purces la crearea spaţiilor sacre pe care le locuiesc.

E firesc, astfel, ca o geografie a suprarealităţii să depindă în chip nemijlocit de felul în care comunitatea respectivă a înţeles să-şi divizeze universul[1], iar structura cosmosului, la rândul său, nu oglindeşte altceva decât credinţele religioase ale comunităţii respective. În măsura în care aceste credinţe reflectă preocuparea oamenilor pentru un acces selectiv la viaţa de după moarte, pe criterii morale, sociale etc., vom regăsi reflectate aceste preocupări, să le spunem, principiale, în reprezentările concrete ale Celuilalt Tărâm.

Multe dintre credinţele şi ideile religioase arhaice nu par să se preocupe de o investire morală a postexistenţei[2], cu toate că, dacă ar face-o – iar acest lucru se va remarca în aproape toate religiile istorice – *axa verticală* ar fi (şi chiar este la populaţiile care au făcut-o deja) indispensabilă în exprimarea valorilor etice.

Într-un astfel de caz vom avea, cu necesitate, nu unul, ci două Lăcaşuri ale morţilor : cei buni îşi vor lua răsplata în Cer (rai), iar cei răi vor fi pedepsiţi într-o zonă destul de incertă, situată îndeobşte sub Pământ, numită deseori iad. Discuţia noastră s-ar complica peste măsură dacă am risca pătrunderea pe teritoriul marilor doctrine religioase – nu doar în ce priveşte regimul fiecărui lăcaş, dar şi durata lor de „viaţă”, consistenţa lor, calitatea imaginilor prin care sunt reprezentate, posibilitatea apariţiei unui al treilea lăcaş destinat morţilor „în aşteptare” etc., vor ascunde interpretări variate, de nu cumva inepuizabile. Din fericire, aceste probleme nu se numără printre atribuţiile noastre imediate.

În ce priveşte tema noastră, lucrurile nu sunt cu mult simplificate, chiar dacă am reuşit să ne dispensăm, cel puţin

1. V. Baaren, în secţiunea „Afterlife”, *The Encyclopedia of Religion*, vol. I, p. 114.
2. V. *ibid.*, p. 117.

teoretic, de un nivel cosmic. Fiindcă un Lăcaş mai puţin (Lăcaşul de Sus nu adăposteşte decât divinităţi, deci nu ne interesează în mod direct) înseamnă lipsa aproape totală a criteriilor de selecţie a morţilor ; adică nu o discuţie mai uşor de încheiat, ci, dimpotrivă, mai multe ambiguităţi de limpezit.

2.8.1. *Despre picturi parietale şi un Spaţiu de Trecere*

Dar până să ajungem la neclarităţile cu pricina, vom începe cu „începutul", ca să vedem ce se poate afla despre postexistenţa paleantropului. Despre mobilierul funerar şi câteva ipostaze ale funeraliilor arhaice am vorbit deja, străduindu-ne să susţinem, cu ajutorul lor, posibilitatea existenţei înseşi a unei Lumi de Dincolo.

Prima aluzie este, fără îndoială, orientarea cadavrelor într-o anumită direcţie : spre *est*, după cum spunea Eliade[1], sugerând legătura dintre suflet şi traseul soarelui pe bolta cerească, şi spre *vest*, din câte aflăm de la Armando Curcio[2], referindu-se la poziţionarea unor cadavre de copii neanderthalieni (Ferrasie, Franţa).

Am trecut însă cu vederea, până în momentul de faţă, aproape toate trimiterile la picturile rupestre, conţinutul/simbolistica lor sau locurile în care apar. Am aşteptat acest moment pentru a ne opri, nu pentru mult timp, asupra unor aspecte din arta paleolitică, în măsura în care ni se par relevante – nu neapărat pentru o localizare a Lumii Celeilalte – cât mai ales pentru eventualele modalităţi de sugerare a sa, atâta vreme cât marea lor majoritate se află ascunse privirilor, în adâncurile greu accesibile ale unor peşteri sau grote.

1. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 20.
2. Curcio (editore), *op. cit.*, p. 213.

În *Pământul şi reveriile odihnei*, Bachelard spunea că „la intrarea în grotă lucrează imaginaţia vocilor profunde, imaginaţia vocilor subterane. Toate grotele vorbesc"[1] ; dacă am dori să măsurăm puterile grotelor şi ale locurilor ascunse ale pământului ar trebui să trecem mai întâi în revistă toate cultele htoniene[2] ale timpurilor, ceea ce, evident, nu vom face. E imposibil însă de evitat o scurtă discuţie pe marginea existenţei religiei cavernelor, pentru a da de urma trimiterilor preistorice la o Lume de Dincolo.

Picturile rupestre se află îndeobşte pe pereţii grotelor în care accesul se face cu greutate extremă[3], atât în spaţiul franco-cantabric – foarte cercetat –, cât şi în cel african şi asiatic ; ceea ce a împins paleoantropologii înspre presupoziţia că aceste spaţii greu accesibile ar juca un rol religios în viaţa vânătorilor care populau zona respectivă.

Că aceşti vânători se dovedeau, într-adevăr, apţi de a se manifesta religios nu încape nici o îndoială (prin sepulturi, figurine cultice, artă rupestră, existenţa sanctuarului de la Har Karkom[4] de prin 40000 î.H. sau a celui mai recent, în Spania, la El Juyo etc.). Asocierea diverselor picturi rupestre (ţinând cont şi de tematica acestora – în general, figurarea animalelor mari, fioroase şi mai puţin a celor care erau vânate efectiv[5]) şi a altor obiecte descoperite în aceste grote (cum ar fi mulţimea craniilor de urs în unele grote din Franţa[6], ursul de argilă fără cap alături de care s-a găsit un craniu real de urs din peştera Montespan[7] etc.) cu diverse practici magico-religioase

1. Bachelard, *Pământul şi reveriile odihnei*, p. 158.
2. *Ibid.*, p. 150.
3. Coppens, Picq (coord.) *op. cit.*, p. 560, Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 23.
4. Coppens, Picq (coord.) *op. cit.*, p. 542.
5. *Ibid.*, p. 560.
6. Cum ar fi Chauvet, v. *ibid.*, p. 562.
7. Curcio (editore), *op. cit.*, p. 228 şi Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 23.

este susţinută de majoritatea cercetătorilor ; cu toate acestea, rolul lor concret în cadrul acestor practici este, până la urmă, o problemă de interpretare, ţinând în mare măsură de veleităţile şi/sau intuiţiile savanţilor.

Faptul că multe dintre aceste grote nu prezentau condiţiile necesare pentru a fi locuite, fiind deci active în viaţa tribului[1] doar prin calităţile lor religioase, ca şi poziţia ferită a zonelor pictate[2]sunt doar două dintre cele mai relevante aspecte care ar putea sugera schimbarea de regim ontologic înregistrată odată cu pătrunderea în aceste spaţii adăpostitoare de numinos[3].

Cum spuneam, tematica favorită a picturilor parietale este animalieră, ilustrând adesea scene de vânătoare – animale fugind sau pe cale de a fi (simbolic[4]) ucise, animale prezente de multe ori în cupluri (cuplul cal-bizon în Europa şi cel elefant-girafă în Tanzania, grupări interpretate de Leroi-Gourhan ca ilustrând o relaţie dialectică[5]) şi, nu în ultimul rând, diverse prezenţe monstruoase (animale ireale[6], figuri antropomorfe

1. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 23.
2. Cum ar fi, spre exemplu, peştera Rouffignac care se întinde pe mai bine de 10 km, iar accesul la locurile care păreau a îndeplini anumite funcţii sacre se făcea cu dificultate (V. planul grotei şi alte descrieri în Nougier, *op. cit.*, pp. 172-175) ; sau peşterile Trois Frères şi Niaux ale căror picturi apar de asemenea în spaţii dificil de atins etc. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 23. Ni se pare folositor să menţionăm că în unele triburi de aborigeni, accesibile etnologilor, există şi astăzi astfel de grote cu acces limitat a căror funcţie sacră se poate demonstra. Ele nu sunt deschise decât iniţiaţilor şi doar pe perioade limitate de timp. V. de asemenea Coppans, Picq (coord.), *op. cit.*, p. 547.
3. Coppans, Picq (coord.), *op. cit.*, p. 547.
4. Curcio (editore), *op. cit.*, pp. 225-227.
5. Coppans, Picq (coord.), *op. cit.*, p. 529.
6. Prezenţa animalelor fantastice se atestă pretutindeni în lume până târziu, către secolul I. A se vedea pentru descrierea şi analiza simbolisticii unor astfel de animale în spaţiul geto-dac lucrarea deja citată, S. Sanie, *Din istoria culturii şi religiei geto-dacice*, pp. 146-153.

imaginare, figuri jumătate om-jumătate animal[1]) datorate, cred unii cercetători, consumului de plante halucinogene.

Relaţia dintre omul paleolitic (vânător) şi animal este, de bună seamă, valorificată existenţial şi spiritual şi se poate bănui apariţia (sugerată, de altfel, în diverse imagini) unor rituri[2] şi practici magice[3] în vederea obţinerii succesului la vânătoare şi a asigurării comuniunii spirituale dintre cei doi (trup de om – suflet de animal puternic). Pentru unii cercetători, mulţimea creaturilor hibride care apar pe pereţii grotelor înseamnă o dovadă a simbiozei a două teme complementare, ca expresie a gândirii dualiste a vânătorului paleolitic concretizată, printre altele, şi în relaţia sa strânsă cu animalul[4].

Eliade găseşte plauzibilă ipoteza ca miturile despre originea animalelor şi raporturile existenţiale care se creează între Marele Vânător şi Vânat să apară „într-un cod cifrat”[5] în aceste imagini paleolitice, iar de aici şi până la interpretarea grotelor pictate ca fiind nişte *spaţii privilegiate* destinate diverselor practici şamanice şi iniţiatice nu mai e decât un pas ; cu toate acestea, exagerările abatelui Breuil cu privire la descrierea Vrăjitorului din grota Trois Frères[6] e doar un exemplu de abuz de interpretare, iar conştiinţa imposibilităţii refacerii unui întreg sistem religios al vânătorului paleolitic pe baza câtorva elemente[7] o are, probabil, orice savant responsabil.

1. Curcio (editore), *op. cit.*, p. 225 ; Coppans, Picq (coord.), *op. cit.*, pp. 522, 554, 563 ; Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 24. V. aici detalii despre „Marele Vrăjitor” din peştera Trois Frères, cu cap de bufniţă, coarne de cerb, urechi de lup, gheare de pasăre şi trup de om, semn indiscutabil pentru abatele Breuil al unor forme de şamanism paleolitic.
2. Coppans, Picq (coord.), *op. cit*, p. 529.
3. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 23.
4. Coppans, Picq (coord.), *op.cit*, p. 554.
5. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 29.
6. *Ibid.*, p. 24.
7. Coppans, Picq (coord.), *op. cit.*, p. 563.

Prezenţa personajelor fantastice, probabil ca urmare a consumului de halucinogene, lasă totuşi loc presupunerii unor transe[1] extatice prin care iniţiaţii aveau acces la Lumea Morţilor şi a Spiritelor şi, după cum remarcă Eliade, şamanismul etnografic abundă în motive care trimit la ideologia religioasă a vânătorilor şi a păstorilor[2]; dacă reamintim relaţia de tip mistic a omului cu animalul din această perioadă şi multiplele descrieri ale iniţierilor şi practicilor şamanice mai recente care au loc de regulă în grote şi peşteri inaccesibile (la voguli, sacrificii secrete înaintea pescuitului sau vânătorii erau aduse de către şaman într-o peşteră de la poalele unui munte[3]; băştinaşii din Warburton Ranges din Australia îşi iniţiază şamanul într-o peşteră unde doi eroi totemici îl ucid şi îi aplică „tratamentul" tipic prin care i se inserează în corp substanţa magică[4]; la fel se întâmplă la samoiezi[5] şi la alte populaţii asiatice), ipoteza prezenţei şamanului ajutat în efectuarea călătoriei extatice de animale-spirite nu pare din cale-afară de hazardată.

Aspectul incontestabil însă este că acest raport strâns al omului cu vânatul său (sângele omului este identic cu cel al animalului) a dus la apariţia unei *imagini* asupra universului aptă să reflecte această relaţie funcţională şi existenţială dintre

1. *Ibid*. În plus, Eliade crede că transa este constitutivă fiinţei umane şi e greu de imaginat o vârstă a umanităţii în care ea să nu fi favorizat călătoria în Lumea de Dincolo. V. de asemenea descrierea ipotezei prezenţei şamanului într-o scenă rupestră din peştera Lascaux în *Istoria credinţelor…*, p. 24.
2. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 24. De exemplu, zoomorfizarea spiritelor naturii, devenite animale ajutătoare ale şamanului, este întâlnită aproape în toate ariile geografice care cunosc şamanismul. La fino- ugrici şi în magia vest-europeană, ele sunt corelate cu spiritele morţilor şi ale strămoşilor. V. Corradi Musi, *Shamanism…*, p. 42.
3. Corradi Musi, *Shamanism…*, p. 74.
4. Eliade, *Şamanismul…*, p. 57.
5. *Ibid.*, p. 53.

lumea oamenilor şi cea a animalelor, şi mulţi sunt cei care propun „lectura" grotelor paleolitice plecând chiar de la acest dat[1] (conceptual şi spiritual).

În ce ne priveşte, acest „dat" nu ne stânjeneşte cu nimic. Faptul că grota pictată se bucură de un regim ontologic special este neîndoielnic, iar riturile, oricare le-ar fi fost natura, au în primul rând legătură cu aceste spaţii ascunse, izolate, valorizate artistic şi spiritual. În cazul existenţei unor practici şamanice primare, ipoteza unei zone sacre în care are loc şamanizarea este de asemenea probabilă, iar ruptura de nivel dintre restul peşterii (poate servind drept adăpost) şi grota privilegiată îşi sporeşte evidenţa.

Dintr-un anumit punct de vedere, grota paleolitică este o altă Lume, iar faptul că paleantropii nu au construit decât după 40000 î.H. sanctuare propriu-zise, toate intenţiile artistice şi religioase materializându-se în spaţii care prezentau o disponibilitate naturală[2] pentru practicile sacre[3], pare o dovadă de nestrămutat a faptului că aceste zone întrunesc toate trăsăturile corespunzătoare pentru a fi considerate nişte hierofanii.

2.8.2. *Spre rărunchii Pământului…*

Începând cu revoluţia neolitică şi răspândirea agriculturii, aspectele telurice ale locurilor ascunse se conturează tot mai clar, împreună cu noile mitologii legate de reînnoirea periodică

1. Coppans, Picq (coord.), *op. cit.*, p. 552.
2. V. Nougier, *op. cit.*, p. 172; Coppans, Picq (coord.), *op. cit.*, p. 553. De fapt, acelaşi lucru se mai poate observa şi la unele popoare asiatice, de exemplu la voguli, ale căror sanctuare sunt întotdeauna în locuri natural-ferite, peşteri, văi, grote, stânci. V. Corradi Musi, *Shamanism…*, p. 76.
3. „L'indice des énergies qu'elles contiennent et qui en émanent", „les couleurs et les formes considérées comme des messages qui, une fois interprétés, apportent des enseignements sur l'équilibre du cosmos, sur la volonté et les caprices des forces…" – Coppans, Picq (coord.), *op. cit.* p. 553.

a lumii cu care nu vom avea, la momentul de faţă, prea multe tangenţe. Ceea ce dorim să punctăm este importanţa *investirii simbolice a zonelor terestre şi subterestre* ca loc de îngropare a trupului divin sfârtecat din care se vor naşte tuberculii folosiţi în vegetcultura[1] americană şi eur-asiatică. Atât tuberculii cât şi pomii fructiferi sunt sacri fiindcă s-au născut din trupul unei zeităţi ucise şi, chiar dacă aceste mituri aparţin unor arii geografice precise, totuşi atât Eliade cât şi alţi savanţi consideră că uciderea primordială (repetată în riturile canibalilor, în sacrificiile de animale şi ceremonii funerare) este specifică paleocultivatorilor şi agricultorilor[2].

Se stabileşte în acest fel o relaţie mistică între om şi vegetaţie, care o înlocuieşte treptat pe cea dintre lumea oamenilor şi lumea animalelor ; odată cu aceasta, rolul femeilor creşte datorită contribuţiei lor la munca pământului şi prin asocierea femeii fertile cu brazda bună de însămânţat. Vorbim, în acest caz, „de un mister religios, pentru că guvernează originea vieţii, hrana şi moartea”[3].

Maternitatea htoniană este, după Eliade, una dintre primele teofanii ale pământului, iar din cultele neolitice ale unor zeiţe ale fertilităţii şi maternităţii se va desprinde cunoscuta naştere pe pământ, practicată până târziu, în Evul Mediu.

„Leagănul htonic” (copiii sunt lăsaţi să doarmă pe pământ, pe paie, frunze sau în gropi[4]) este cunoscut în toată lumea (altaici, australieni[5], în vechiul Mexic[6] etc.), iar unele societăţi, după cum remarcă Durand, asimilează Lăcaşul Morţilor cu Cel de unde Vin Copiii[7], în timp ce unele popoare care

1. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 35.
2. *Ibid.*, pp. 36, 37.
3. *Ibid.*, p. 37. V. şi *Tratat de istoria…*, pp. 234-238.
4. Eliade, *Tratat de istoria…*, p, 237.
5. *Ibid.*
6. Durand, *Structurile antropologice…*, p. 231.
7. *Ibid.*

practică incinerarea recurg totuşi la înhumarea pruncilor în speranţa că pământul le va asigura o nouă viaţă[1].

Locul unde stau morţii până în momentul în care vor reveni la viaţă este, de asemenea, sub pământ (locul numit la mexicani *Chicomoztoc* adăpostind atât pe cei morţi, cât şi pe copiii care se vor naşte[2]). A veni din pământ şi a te întoarce în pământ nu înseamnă altceva decât fertilitatea, viaţa pământului şi caracterul său ocrotitor simbolizând locuinţa, intimitatea, odihna, „mormântul-leagăn”, cum îl numeşte Durand[3]. Nu regăsim aici nici o investire negativă a Locuinţei Morţilor aflate în măruntaiele pământului şi poate tocmai din pricina puternicului său caracter ocrotitor şi a formelor germinative ale existenţei pe care le conţine, *Lumea Morţilor, la arhaici, nu pare să se opună valoric regiunilor cereşti*.

Dovada cea mai zdrobitoare a lipsei unui criteriu valoric precis în investirea diverselor niveluri cosmice apare în credinţele lapone care îşi împart zeităţile în patru categorii : supraceleste, celeste, subceleste şi subterane sau infernale[4] ; însă această divizare în funcţie de nivelul cosmic în care locuieşte fiecare nu traduce vreo intenţie de conotare morală, ci este utilă comunităţii pentru a şti ce fel de sacrificii trebuie aduse fiecărui tip de fiinţe supranaturale ; multe dintre divinităţile celeste sunt, de altfel, răuvoitoare, pe când cele infernale, mult mai apropiate oamenilor şi şamanului (să notăm familiaritatea cu zeităţile pământului !), sunt binefăcătoare, accesele lor de mânie datorându-se de multe ori faptului că nu au fost venerate aşa cum se cuvenea.

Nu este cazul acum să complicăm imaginea Lumii Morţilor adăugând valenţe negative lăcaşului coborât în inima pământului, deşi, la un moment dat, va trebui să o facem. Deocamdată

1. Eliade, *Tratat de istoria…*, p. 240.
2. *Ibid.*
3. V. Durand, *Structurile antropologice…*, p. 232.
4. Corradi Musi, *Shamanism…*, p. 72.

adăugăm că, în explicaţia antropologiei imaginarului, *coborârea nu este cădere*[1], deşi prima ameninţă mereu de a se transforma în a doua ; poate de aceea, spune Durand, „ea trebuie să fie neîncetat dublată, parcă anume spre a se linişti, de simbolurile intimităţii”[2].

Mormântul-leagăn sau mormântul-casă pare să fie doar un preambul al reprezentărilor familiare[3] ale Lumii Morţilor : la fino-ugrici[4], Lumea Morţilor (într-una din variantele sale) o reproduce întocmai pe cea a viilor, inclusiv în ceea ce priveşte criteriile de selecţie socială, astfel că un ucigaş proscris pe Pământ va fi exclus şi în Locuinţa morţilor, forţat fiind să rătăcească pe acel Tărâm, întocmai cum fusese în viaţa reală. La multe dintre popoarele proto-uralice[5] Lumea Morţilor apare ca o Lume Reală inversată, străbătută de un râu subteran care curge în sens invers, de la nord către sud, unde se află rădăcinile Marelui Mesteacăn, care, jucând rol de *axis mundi*, îşi înalţă coroana până în nivelul ceresc, trunchiul sau trecând prin nivelul intermediar, adică cel pământesc. De obicei, această Lume este păzită de un Câine (figură htoniană cvasiuniversală) la câteva comunităţi siberiene, la ugricii de pe Ob, Mari etc. şi condusă de Prinţul Lumii de Jos sau de o femeie bătrână, Doamna Lumii de Jos, opunându-se Doamnei din Lumea de Sud (adică a celei care stăpâneşte ţinuturile cereşti, împreună cu păsările migratoare).

La laponi, Regina Morţii sau Mama Morţilor este cea care ia în îngrijire sufletele celor decedaţi. Trebuie remarcat faptul că plasarea Lumii Morţilor nu se face decât rareori cu claritate, ea apare, în general, la popoarele nordice, ca fiind undeva în

1. *Ibid.*, p. 202 şi Bachelard, *Aerul şi visele*, pp. 114-129 pentru amănunte asupra psihologiei ascensionale a lui Robert Desoille.
2. Durand, *Structurile antropologice…*, p. 202.
3. V. şi Baaren, în *The Encyclopedia of Religion*, p. 117.
4. Corradi Musi, *Shamanism…*, p. 93.
5. Napolkikh, *op. cit.*, pp. 5-17.

nordul îndepărtat, în general despărţită de Lumea Reală printr-o apă foarte adâncă (la laponi, până şi cimitirul este plasat dincolo de un râu sau lac pentru a sugera frontiera de apă care desparte cele două niveluri[1]) şi chiar sub ape sau în ape, cum ar fi marea subpământeană a samoiezilor de nord[2].

În comunităţile din majoritatea teritoriilor aflate în zona Uralilor, păsările celeste (raţele, gâştele sălbatice) „ţin” de Ţara de Sud, în schimb Ţinuturile îngheţate ale Lumii Morţilor se mulţumesc cu păsări cum ar fi scufundarul[3] care devine, în situaţii excepţionale, animal-ajutător al şamanului (pasărea care îi oferă, îndeobşte, ajutorul în tehnicile extatice este însă gâsca).

Ar fi de prisos să atragem atenţia asupra proporţiei covârşitoare de elemente preluate din disponibilităţile topografice şi condiţiile geografice ale spaţiului locuit realmente şi regăsite, apoi, în relieful Lumii de Dincolo. Altaicii, golzii şi iuracii percep Lumea Cealaltă ca variantă inversată a Lumii Reale : ziua e noapte, iarna e vară, dacă se remarcă un eşec la pescuit aceasta înseamnă că pe Lumea Cealaltă există peşte din belşug, iar punând obiectele personale în mâna stângă a mortului, popoarele din Asia septentrională cred că Dincolo mâna stângă va fi mâna dreaptă[4].

La tătarii siberieni, Lumea Subpământeană are şapte sau nouă niveluri şi, fiindcă tunguşii sau iakuţii nu cunosc acest motiv al Lumii etajate, Eliade presupune că credinţele tătare au suferit diverse influenţe exotice, de origine meridională[5].

În răstimpul ceremoniilor funerare, şamanul golzilor însoţeşte sufletul mortului în Lumea Subpământeană şi, după drumul lung pe care îl străbate, apropierea Tărâmului îi este

1. *Ibid*., p. 5.
2. *Ibid*., p. 9.
3. *Ibid*., p. 10.
4. Eliade, *Şamanismul…*, p. 197.
5. *Ibid.*

semnalată de „urme de paşi, cenuşă, surcele; înseamnă că satul morţilor nu este prea departe. Într-adevăr, se aud câinii lătrând, se vede fumul ieşind din iurte, sunt întâlniţi primii reni. Au ajuns în Infern”[1]. În continuare şamanul va trebui să poarte diverse discuţii referitoare la sufletul adus, în vreme ce morţii îl înconjoară încercând să afle cât mai multe despre el. Precaut, el nu-şi va destăinui numele.

Pentru a ajunge în Lumea de Dincolo, sufletele pigmeilor semang vor părăsi trupul prin călcâi şi se vor îndrepta spre Răsărit, până la mare. Tărâmul Celălalt este o insulă fermecată la care se ajunge printr-o punte foarte subţire şi alunecoasă. La intrarea în insulă se află o femeie Chinoi – Sagar care poartă pe cap o cunună de ferigi pe care va trebui s-o poarte şi solicitantul accesului în Teritoriu. În mijlocul insulei se află Arborele Magic din ale cărui fructe se vor putea înfrupta şi noii veniţi, dar numai după ce morţii le-au zdrobit oasele şi le-au întors ochii în orbite „ca ei să poată privi înăuntru”[2]. Din acel moment, morţii abia veniţi devin duhuri adevărate şi pot mânca roadele Arborelui care este Izvor de Viaţă. La rădăcina sa cresc sâni cu lapte. În acelaşi spaţiu se află şi duhurile copiilor mici care, probabil, nu s-au născut încă. Eliade completează datele etnologului Ivor N.H. Evens[3] cu remarca: „se pare că răposaţii redevin copii mici, pregătindu-se astfel pentru o nouă existenţă pe Pământ”[4].

Populaţia besisi (districtul Kuala Langat, regiunea Selangan) vorbeşte de asemenea despre o Insulă a Fructelor unde vor călători sufletele celor morţi. În acest Lăcaş oamenii, când îmbătrânesc, redevin copii, pentru a creşte apoi din nou[5].

1. *Ibid.*, p. 202.
2. *Ibid.*, p. 262.
3. Evens, *Studies în Religion, Folk Lore, and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula*, p. 157, citat de Eliade, pp. 261, 262.
4. Eliade, *Şamanismul...*, p. 263.
5. *Ibid.*, pp. 263, 264.

Regăsim în reprezentările celor două populaţii ideea pe care am amintit-o mai înainte: asimilarea morţii cu a doua copilărie şi a legăturii strânse între copii şi morţi, cei din urmă fiind de multe ori înhumaţi în poziţie fetală, trimiţând la imaginea parcurgerii vieţii în sens invers[1].

În sfârşit, revenind în ţinuturile reci, un şaman al eschimoşilor din Alaska, povestindu-şi călătoria extatică în Lumea de Dincolo, aminteşte de un sat asemănător cu cele ale oamenilor vii. Două umbre l-au dus într-o casă unde, pe un foc mare, sfârâiau mai multe bucăţi de carne care aveau ochi ce-i urmăreau toate mişcările. După cum îl atenţionaseră umbrele, şamanul nu se atinge de carnea de pe Celălalt Tărâm fiindcă altminteri nu s-ar mai fi putut întoarce printre cei vii.

Exemplele oferite pentru a ilustra relativa asemănare a Lumii Celeilalte cu Lumea Reală sunt, fără îndoială, insuficiente pentru a proba efectiv această asemănare. Nu avem nici timpul şi nici documentarea necesare pentru a demara o comparaţie minuţioasă a diverselor reprezentări ale Celuilalt Tărâm, şi nici nu ne dorim, deocamdată, angajarea într-un asemenea studiu. Faptul că geografia funerară este, în limita „posibilităţilor”, asemănătoare geografiei Lumii Vieţii este recunoscut de antropologi şi istorici ai religiilor şi analizat ca atare. Intenţia noastră, mult mai modestă, a fost aceea de ilustrare prin câteva mostre ale Lumii de Dincolo a unei asemănări probate deja de savanţi cu materialele etnografice culese cu sârguinţă timp de cel puţin o sută de ani.

Fără să fi recurs la o paletă foarte bogată de imagini, există cel puţin două aspecte demne de remarcat în exemplele oferite de noi în paginile anterioare: 1. Lumea Cealaltă nu trebuie căutată neapărat sub Pământ şi 2. Cosmosul nu se împarte cu necesitate în trei zone aşezate pe o axă verticală.

În legătură cu primul aspect, vom apela încă o dată la Tărâmul Morţii din zonele nordice plasat, în general, în partea

1. V. Durand, *Structurile antropologice...*, p. 232.

de nord sau în josul râului ; conform credinţelor ugrice, dacă visezi că mergi în josul râului Ob, vei muri negreşit[1] ; atât laponii cât şi ugricii plasează Lumea Morţilor la gura unui râu pe care plutesc toate sufletele defuncte până ajung la lăcaşul hărăzit. De asemenea, după cum s-a putut remarca, această Lume poate fi la fel de bine maritimă, insulară sau pur şi simplu îngheţată, pierzând, odată cu spaţiul subpământean, răspândita simetrie a nivelelor cosmice[2].

Depăşind exemplele oferite mai sus, ar mai trebui să spunem că în multe credinţe, opoziţia Cer – Lume a Morţilor devine cel puţin la fel de dificil de sesizat. La unele popoare din nordul Asiei (ciucci, buriaţi, koriaci) există, se pare, unii privilegiaţi care, la moarte, vor fi incineraţi şi vor merge direct în Cer ; printre aceştia se numără şamanii şi eroii. Cei care, însă, mor în urma unor boli, vor merge mai mult ca sigur în Tărâmul Morţilor. Remarcăm aici o tendinţă de *valorizare morală*, la care vom fi nevoiţi să revenim.

2.8.3. *Locuinţa lui Zalmoxis*

Plasarea Lumii de Dincolo se face, la geto-daci, cu aceeaşi dificultate. În primul rând, această ambiguitate provine din neputinţa conturării profilului divin al lui Zalmoxis (proroc / preot/ vrăjitor /vraci/ înţelept/ rege/ daimon/ theos).

Puţin numeroasele fraze ale cronicarilor vremii (în primul rând ale lui Herodot), legate de nemurirea în care cred dacii, sunt, pe deasupra, puţin concludente[3]. Dacă el este sau nu un înţelept venit de pe meleaguri străine, dacă este un zeu

1. Napolskikh, *op. cit.*, p. 7. V. şi Corradi Musi, *Shamanism...*, pp. 92, 93.
2. Cum întâlnim, de pildă, la populaţia saami a cărei lume se întinde în jurul Arborelui Cosmic pe trei etaje – Å. Hultkrantz, „Aspects of Saami Shamanism", în Hoppál, Pentikäinen (ed.), *op. cit.*, p. 140.
3. V. Sanie, *op. cit.*, pp. 178, 179.

intermediar sau este un zeu primordial, e destul de clar că Zalmoxis întemeiază un cult iniţiatic şi o doctrină[1] a cărei idee centrală este *nemurirea sufletului*.

S-au purtat numeroase discuţii atât în jurul „locuinţei subpământene" a zeului geto-dac din care acesta urma să se întoarcă după patru ani[2], cât şi în jurul fragmentului herodotean în care Zalmoxis predică fruntaşilor geţi despre locul în care se vor duce după moarte şi unde vor trăi veşnic în îndestulare[3].

O posibilă pistă în relevarea locului în care se află această Lume Fericită pentru cei morţi ar fi fost cea a descifrării teonimului „Zalmoxis" ; din păcate, ea e departe de a fi sigură : numeroşi cercetători, printre care P. Kretschmer şi I.I. Russu[4], au susţinut aspectele htonice ale zeului (*Zemele* de la frigianul *Semele*, „zeiţa pământului, mama lui Dionysos", la baza căruia stă *g'hem-e/ol* din radicalul primar *ghem*, varianta lui *g'hdem*, adică „pământ" ; partea a doua, *xis*, corespunde variantei scitice *xais* care semnifică „rege," „conducător") şi legătura sa cu pământul, morţii şi fertilitatea.

Alţii au susţinut, dimpotrivă, originea uraniană, ţinând cont de faptul că orice zeu important din spaţiul indoeuropean era uranian. Deşi argumentele etimologice sunt extrem de sărace în susţinerea acestei variante (se pleacă în primul rând de la vocabula *Zal*, prezentă în foarte multe antroponime şi toponime şi, după cum remarcă Sanie, existenţa numelui *Zalmodegikos* susţine varianta termenului *Zalmo* ca fiind teoforic[5]), aspectele

1. *Ibid.*, p. 183.
2. Coborâre înţeleasă de Eliade ca etapă firească a oricărei iniţieri. V. Eliade, *De la Zalmoxis...*, pp. 60-61.
3. V. fragmentul respectiv din Herodot, *Istorii*, IV, 94, reprodus de Sanie, *op. cit.*, p. 183.
4. V. Sanie, pentru lămurirea etimologiei numelui, pp. 184, 185 şi Eliade, *De la Zalmoxis...*, pp. 58-60, precum şi n. 74, p. 59.
5. *Ibid.*, p. 187.

solare ale zeului geto-dac pot fi deduse totuşi din celelalte ipostaze religioase ale vremii ; de pildă din ritul de trimitere a unui sol la Zalmoxis (aruncat în sus, pe suliţe) sau, poate şi mai convingător, din faptul că sufletele morţilor mergeau „la Zalmoxis", după cum spune Herodot ; faptul că sărbătorile solare erau cunoscute pare aproape cert atâta vreme cât varianta predominantă de tratare a morţilor era incineraţia, iar ritul săgetării norilor este binecunoscut, indiferent cărui zeu i-ar fi fost adresate aceste săgeţi. În sfârşit, un alt posibil argument în favoarea unui Zalmoxis solar ar fi preponderenţa, în teritoriul geto-dacic, a imaginilor reprezentând divinităţi solare[1].

Nouă nu ne rămâne, însă, decât să ne resemnăm la afirmaţia că „raiul getic" e acolo unde se află şi Zalmoxis, adică în cer sau sub pământ[2] ; cât despre starea în care defunctul va accede la Tărâmul plin cu bunătăţi (spirituale ? materiale ?), majoritatea istoricilor[3] preferă varianta nedespărţirii sufletului de trup şi, astfel, a unei fericiri de Dincolo întrucâtva asemănătoare cu cea de pe pământ.

2.8.4. *O Lume Interioară*

O altă „abatere" de la regula etajării cosmice este asimilarea Lumii de Dincolo cu un univers închis, ascuns şi intim, mişunând de spirite. Nu este vorba de un loc subpământean, ci de însuşi corpul omenesc, mai concret, pântecele matern (sau întregul ei aparat reproducător), ilustrând din nou puterea izomorfismului[4] interioritate – mormânt – cavitate – locuinţă închisă – germinaţie.

1. V. Sîrbu, Florea, *Les Géto-Daces*..., cap. „Langage des images".
2. Sanie, *op. cit.*, p. 196.
3. Nu şi de Eliade, care susţine ipoteza că sufletul mesagerului este cel care va merge la Zalmoxis. V. *De la Zalmoxis*... : „numai sufletul, principiu spiritual, îl întâlneşte pe Zalmoxis", p. 49.
4. V. Durand, *Structurile antropologice*..., p. 236.

Cel mai bun exemplu ne vine de astă dată de la Claude Lévi-Strauss care, într-un capitol dedicat eficacităţii simbolice[1] a gesturilor magico-religioase (în special ale şamanului), interpretează şi descrie cu lux de amănunte şi lungi citate un astfel de text de provenienţă sud-americană : în cazul naşterilor grele în care moaşa nu mai poate face nimic, este chemat şamanul care, pe parcursul unei lungi incantaţii, face ceea ce ştie cel mai bine : recuperează sufletul bolnavei din Lumea de Dincolo, unde acesta este reţinut de un spirit răufăcător. Lupta contra spiritului (de data aceasta nu rău, ci doar îndărătnic – *Muu*, responsabil cu procreaţia) se dă chiar pe „Tărâmul Celălalt", pentru a-l îndupleca să-i redea bolnavei *niga* (un principiu spiritual care semnifică mai mult decât sufletul sau dublul, şi s-ar traduce prin „vitalitate", „rezistenţă"[2]). Dar această „luptă" se dă, de fapt, în interiorul trupului femeii, aparatul reproducător fiind drumul lui *Muu* (*Mu-Igala*), ocupat de acesta şi de fiicele sale, producând astfel dezordine printre celelalte spirite (ale organelor femeii). În sfârşit, pentru a ajunge la *Muu* şi a o îndupleca să se calmeze, şamanul parcurge „obscurul drum al lui *Muu*"[3] pentru a ajunge la casa acestuia care este uterul, numită de informatorul indigen „întunecatul loc dinăuntru"[4].

Incantaţia propriu-zisă prezintă într-un ritm din ce în ce mai rapid temele mitice şi fiziologice, şamanul adresând apeluri diverselor spirite, pe care în prealabil le-a descris cu lux de amănunte. Pe scurt, întreaga lume uterină prezentată în textul incantaţiei este populată cu animale fantastice, monstruoase care reprezintă, de fapt, durerile personificate[5].

1. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 221-241.
2. *Ibid.*, p. 224.
3. *Ibid.*, p. 227.
4. *Ibid.*, p. 228.
5. *Ibid.*, p. 234.

Femeia este salvată după reperele clasice ale tehnicilor şamanice, cu deosebirea (ne-esenţială, pentru practicanţi) că Lumea Cealaltă este chiar înlăuntrul bolnavei, şi nu suspendată în Cer sau ascunsă sub Pământ. Microcosmosul trupului omenesc şi, mai cu seamă, ideea că orice interiorizare, deci şi a mormântului (iar prin extindere, a Lumii Celeilalte) se cere feminizată, răspund, în plan imaginar, relaţiei de opoziţie şi tendinţei concomitente de reabilitare a exilării, prin moarte, a sufletelor într-un ţinut îndepărtat cu apropierea ocrotitoare a imaginilor intimităţii materne.

2.8.5. *Locul Rău şi morţii răi, Locul Bun şi morţii buni, Locul pentru toată lumea*

Prototipul celor trei nivele cosmice, Cel de Sus destinat zeilor, Cel de Mijloc pământenilor şi Cel Inferior morţilor, chiar dacă dominant, s-a văzut, nu este nici pe departe unic. Chiar în absenţa unei „selecţii" propriu-zise a morţilor, ei pot merge la Cer nu doar în lipsa unui nivel inferior, ci chiar când prezenţa acestuia se poate atesta cu precizie. Ca să nu mai vorbim de situaţiile ambigue întâlnite la ugrici şi la alte popoare proto-uralice în care sufletele morţilor sunt reprezentate de păsările migratoare, Lumea celor Morţi se află undeva în Nordul îngheţat dar, în acelaşi timp, Ţara în care merg aceste păsări este caldă, este situată la Sud şi mişună de pitici[1].

De fapt, în cele mai multe cazuri, reprezentările cosmologice sunt mai degrabă hibride, iar acest gen de „contradicţii" nu trebuie să ne mire ; sufletele morţilor se îndreaptă ba în sus, ba în jos, când spre apus, când spre nord, nivelele cosmice se restrâng de multe ori într-unul singur pentru a forma, cum am văzut, o Insulă Fermecată în care sălăşluiesc

1. V.Corradi Musi, *Shamanism...*, pp. 43, 92 ; Napolskikh, *op. cit.*, pp. 5, 6, 10.

toate duhurile şi spiritele, iar alteori Tărâmul Morţilor se retrage sub ape. Însă modelul celor trei nivele cosmice trebuie, totuşi, păstrat ca fiind „de referinţă", cu atât mai mult cu cât serveşte ca reper celor care doresc să întocmească o geografie minuţioasă a Lumilor.

În cele ce urmează ne vom opri asupra câtorva observaţii legate de lipsa criteriilor morale în deciderea existenţei postmortem, la arhaici. Bănuiala noastră este că o reconsiderare atentă a acestei lipse a valorizării morţilor arhaici ar scoate la iveală unele tendinţe demne de a fi menţionate.

Nu trebuie să uităm că sacrul este ambivalent, iar boala, moartea, calamităţile, spiritele întruchipate în copaci[1], animale etc. sunt, toate, hierofanii negative.

În primul rând, *toţi* morţii sunt susceptibili de a fi investiţi negativ, şi, în consecinţă, Lumea din care fac parte va suporta aceeaşi etichetă : în credinţele fino-baltice Lumea Cealaltă se află la nord, şi este numită *pohjola*, adică Tărâmul Răului (*Land of Evil*[2]), animalele asociate cu acest Tărâm sunt considerate de multe ori a fi „rele" şi de temut[3] ; indienii delaware înconjoară Lumea Morţilor cu un râu negru care clocoteşte[4], iar credinţa fino-ugrică este că acel Tărâm este locuit de peşti, broaşte şi şerpi[5] (asupra simbolismul lor htonian universal este inutil să poposim).

Plasarea permanentă a acestei Lumi spre apus, nord, în josul unui râu sau adânc în pământ poate trăda, păstrând rezervele de rigoare, o uşoară investire negativă, chiar şi numai datorită faptului că acest mod de reprezentare este corelat cu o rezervare a Înălţimilor pentru divinităţile solare

1. V. Corradi Musi, *Supernatural Heroes în Finno-Ugric Shamanism*, pp. 128, 129.
2. Napolskikh, *op. cit.*, p. 6.
3. *Ibid.*, p. 5.
4. Corradi Musi, *Shamanism...*, p. 92.
5. *Ibid.*, p. 94.

(deşi adesea este vorba de un „simplu” *deus otiosus*, fără un rol determinant în cult[1], celelalte spirite venerate plutind fie în jurul pământului, fie locuind de-a dreptul în Infern).

Dintr-o perspectivă psihologică, cu greu am putea vorbi de o sustragere imaginară (fie ea şi arhaică !) de la fantasmele dinamice valorizante ale înălţimii, ascensiunii, dematerializării în defavoarea greutăţii materiale şi coborârii care ameninţă, cum spuneam, să se transforme în cădere. Imaginile unei Lumi de Jos sunt cel puţin periculoase, dacă nu de-a dreptul blestemate.

În plus, când Carla Corradi Musi evocă modelele ugric şi amerindian de Lumi ale Morţilor ca fiind nişte Lumi Reale *cel mult* inversate[2], condamnaţii de pe pământ continuându-şi existenţa ca hoinari şi proscrişi în veşnicia de Dincolo, nu se ascunde, oare, aici o formă implicită de pedeapsă ? Nu se urmăreşte, prin extinderea defavorului în Zona Cealaltă, „blestemarea” eternă a celor condamnaţi conform unor legi ale moralei pământeşti ?

Vom preciza de asemenea că şamanii sunt adesea împărţiţi în „albi” şi „negri”[3], corespunzător zonelor (celeste sau infernale) pe care urmează să le frecventeze. Asocierea, bine întemeiată, a şamanului cu vampirul, pornind tocmai de la acest fundal al practicilor „negre”[4], precum şi observaţia că şamanul nu apelează, în iniţiere sau în tehnicile propriu-zise, la ajutorul zeităţilor importante, ci la diverse animale care sunt în general apariţii zoomorfe ale spiritelor morţilor[5], ne ajută să conchidem că cele mai semnificative contacte mistice ale şamanului se consumă chiar în zona Infernului. Nu e însă cazul să absolutizăm aceste observaţii.

1. Eliade, *Şamanismul*..., pp. 181, 183.
2. Corradi Musi, *Shamanism*..., p. 93.
3. Eliade, *Şamanismul*..., p. 193.
4. Corradi Musi, *Shamanism*..., pp. 66-70.
5. *Ibid.*, p. 42.

Eliade remarcă în mai multe rânduri că acest caracter „pozitiv” sau „negativ” al spiritelor ajutătoare este extrem de incert, panteonul se modifică deseori pe criterii eterogene, iar denumirea de „infernale” dată unor divinităţi nu conţine vreo „implicaţie peiorativă”[1], ci mai degrabă reflectă o clasificare comodă a diferitelor puteri religioase.

În schimb, la buriaţi, deosebirea dintre şamanii „albi” şi cei „negri”, primii având contacte cu zeii, iar cei din a doua categorie cu spiritele, reflectă o mitologie dualistă foarte clar conturată : şamanii „negri” nu sunt iubiţi, dar li se recunoaşte importanţa atâta vreme cât joacă rol de mijlocitori pe lângă hanii negri. Este recunoscut de către etnologi faptul că mulţi dintre şamani pot fi deopotrivă „albi” şi „negri”.

Ceea ce merită reţinut este că şedinţele de coborâre în Infern sunt complicate, periculoase (de fapt, apanajul şamanului este mai complex în acest caz[2]) şi foarte greu accesibile, dacă nu chiar interzise observatorilor etnologi[3]. Coborârea în Infern presupune mijloace de precauţie elaborate şi istovitoare pentru tehnicianul extazului, iar călătoria pe Tărâmul morţilor şi chiar şederea temporară în acel Lăcaş cuprinde o serie de probe dure, sfârşind cu înduplecarea unor arătări infernale, şi mai ales a Regelui Morţilor (la altai, *Erlik Han*[4]) de a elibera sufletul bolnavului sau de a-l primi pe cel al defunctului.

Cât despre selecţia propriu-zisă a morţilor, Eliade crede[5] că aceasta a pătruns oarecum tardiv în reprezentările funerare arhaice, dar ea se regăseşte, de exemplu, la tătari (oamenii buni merg în Cer, iar oamenii răi coboară în Infern) ; când şamanul altaic trece prin faţa locului unde stau morţii vede „un om cu urechea ţintuită de un stâlp, care ascultase toată

1. Eliade, *Şamanismul*..., p. 181.
2. *Ibid*., p. 184.
3. *Ibid*., p. 193.
4. *Ibid*., p. 195.
5. *Ibid.*, p. 197.

viaţa pe la uşi ; altul, care spusese minciuni, este spânzurat de limbă”[1] etc. ; eroul buriat Mu-monto coboară şi el în Infern pentru ca la întoarcere să povestească sătenilor chinurile la care sunt supuşi cei păcătoşi[2]. Dacă vom trece în aria oceanică vom descoperi şi aici tendinţe de valorizare a regiunii superioare, de exemplu la populaţia sakai, în drum spre Lumea de Dincolo mortul trebuie să treacă o punte subţire care duce spre Cer, însă dedesubt se află un cazan cu apă clocotită în care vor cădea toţi păcătoşii[3] ; în mod similar, la populaţia minangkabau (Sumatra), sufletul, pentru a ajunge în Cer, trebuie să treacă pe deasupra Focului Infernului, pe tăişul unui brici[4] ; cei răi, fireşte, vor cădea, înainte de a ajunge la Poarta Cerului. Aceleaşi conotaţii negative se vor întâlni, răzleţ, şi în şamanismul nord şi sud american. În opinia lui Eliade ele sunt târzii şi nesemnificative.

E drept, selecţia morţilor e sporadică şi, probabil, se datorează contaminării cu diverse credinţe din religiile istorice, în primul rând cu cele de provenienţă creştină, islamică şi iraniană. Însă în ce ne priveşte, tendinţa investirii negative a morţilor şi Lăcaşului lor infernal trebuie admisă, ea justificându-şi prezenţa chiar şi în absenţa unor discutabile procese de contaminare religioasă ; acest Tărâm, temut şi impur, rămâne, aşa cum am văzut, mult mai frecventat decât Cerul (lăcaş al unui Creator inactiv şi dezinteresat) fiindcă spiritele venerate, fraţi de sânge cu pământenii, pot fi înduplecate prin tehnici corespunzătoare să-şi ajute rubedeniile în viaţă.

1. *Ibid.*, p. 195.
2. *Ibid.*, p. 204.
3. *Ibid.*, p. 263.
4. *Ibid.*, p. 267.

2.9. Nişte spirite

Mulţimea făpturilor mai mult ori mai puţin ajutătoare, răspândite în toate etajele Cosmosului, este infinită[1]. Ar fi nerealist să ne propunem o trecere în revistă a originilor lor şi cu atât mai puţin a funcţiilor (majoritatea hibride) pe care le îndeplinesc. Omul arhaic este în permanenţă supus unor „presiuni invizibile” fie difuze, fie cu puteri şi roluri recunoscute : spirite ale morţilor, spirite care animă obiectele naturale şi pe cele inerte, spirite rele manipulate de vrăjitori[2], spirite-strămoşi – şi lista ar putea continua.

Pe scurt, paleta spectrelor este extrem de largă, ele prezentându-se sub diverse nume şi forme[3] pe care Thomas le numeşte generic „vii invizibili”. Ar trebui, poate, accentuat că aceste spectre sau spirite[4] vor fi vii pe vecie, circulând liber între Lumea aceasta şi Cea de Dincolo.

Cât despre Infern, el este, prin excelenţă, Lăcaşul Spiritelor. Astfel, Thomas distinge mai multe categorii de defuncţi[5] : *morţii anonimi* (ale căror spirite sunt mai puţin influente), *„morţii” care nu au fost niciodată născuţi* (să ne amintim de

1. V. şi Radin, *op. cit.*, p. 155.
2. Lévy-Bruhl, *La mentalité…*, p. 51.
3. Bunăoară, la populaţiile africane avem în general un dublu simbolic care este pus în legătură cu animalul totemic, dublul-umbră, ca elementul fundamental al Eului (la bambara fiind în acelaşi timp suflu, umbră şi reflexia în apă) şi uneori principiul vital care se poate confunda cu dublul. V. Thomas, *L’anthropologie de la mort*, pp. 210. V. şi Zensse, secţiunea „African Religion” în *The Encyclopedia of Religion*, pp. 67, 68.
4. Lévy-Bruhl propune utilizarea acestui termen deoarece, deşi imprecis, este cel mai puţin incomod când se pune problema influenţelor şi acţiunilor – difuze sau personalizate – la care sunt supuşi neîncetat oamenii arhaici – *La mentalité…*, p. 56.
5. Thomas, *op. cit.*, p. 153.

suprapunerea imaginilor preexistenţei cu cele ale postexistenţei, de unde şi prezenţa copiilor în locurile ocupate de morţi), *viii care nu au murit niciodată* şi, în sfârşit, cea mai relevantă categorie, *morţii-strămoşi*.

Lévy-Bruhl, la rândul sau, face observaţia – poate mai realistă – că trecerea de la spiritele morţilor înspre alte categorii de spirite[1] se face deseori pe nesimţite, de multe ori acestea nelăsându-se cu nici un chip ordonate în categorii. Nici intenţia noastră nu este aceea de a încerca o ordonare a Lumii Spiritelor ; ne va fi suficient să amintim câteva dintre atribuţiile dominante ale acestora, pentru a spori claritatea imaginii Lumii de Dincolo.

2.9.1. *O avansare în grad*

În primul rând, vom aminti o „transformare" pe a cărei valabilitate putem conta, în ciuda dificultăţii tocmai amintite de Lévy-Bruhl cu privire la trecerea dintr-o clasă de spirite într-alta. Este vorba de procesul de convertire a spiritelor „simple" ale morţilor, extrem de periculoase prin dorinţa lor de a se apropia de oameni (dar şi uşor de indus în eroare[2]), în strămoşi veneraţi şi puternici.

Rolul celei de a doua înmormântări, amintit de noi într-un alt context, este salutar pentru a provoca această transformare. În zonele în care aceasta se practică (de exemplu la indonezieni[3] sau golzi[4]), odată cu putrezirea completă a trupului,

1. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 51.
2. Prin mascare (v. Dupré, *op. cit.*, p. 72.), deghizare, schimbarea traseului la întoarcerea convoiului de la locul înmormântării la coliba defunctului etc. V. pentru multe alte detalii Frazer, *La crainte…*, pp. 44-50.
3. Utriaînen, *op. cit.*, pp. 67, 68.
4. Eliade, *Şamanismul…*, p. 199. În cazul golzilor nu este vorba de o înmormântare dublă, ci de ospăţul dat la 3, 7 sau 40 de zile după

mortul nu mai este temut, deşi puterea lui spirituală creşte. În acest moment i se recunoaşte, practic, pe Pământ, noul statut.

Transformarea are însă loc cu sau fără ajutorul celei de a doua înhumări : încetul cu încetul, spiritul mortului căruia la început îi lipseşte Lumea Reală capătă trăsăturile caracteristice spiritului integrându-se definitiv în Lumea Cealaltă – în Africa orientală aceşti morţi îndepărtaţi se numesc *muzinu*, au o putere mult mai mare decât a proaspeţilor defuncţi[1] şi vor fi, acum, mult mai temuţi.

O credinţă care derivă din cea a trecerii de la mort la strămoş, însă conotată diferit, o putem întâlni la populaţia africană[2] wachaga, distincţia clară intervenind aici între spiritele cunoscute şi cele necunoscute : oamenii cred că, atâta timp cât morţii mai au pe Pământ prieteni sau rude care să le aducă jertfe, ei rămân în preajmă, într-o Lume apropiată comunităţii ; când morţii nu mai au pe pământ cunoscuţi care să săvârşească sacrificii în cinstea lor, ei vor dispărea într-un Tărâm foarte îndepărtat despre care nu mai ştie nimeni nimic.

2.9.2. *Cu trupuri de animale*

Un alt aspect important legat de prezenţa şi acţiunea spiritelor este cel pe care l-am mai adus în discuţie cu diverse ocazii : spiritele morţilor sau ale şamanilor morţi sunt cele care îi ajută pe actualii şamani să-şi ducă la îndeplinire practicile extatice. Dacă pomenim călătoria în Infern, zborul magic, toba sau costumul şamanic ori alt instrument sau imagine care are legătură cu şamanismul, se va observa cum fiecare

deces ; acesta are însă exact aceleaşi funcţii ca şi reînhumarea oaselor. După masa respectivă mortul nu mai este temut, dimpotrivă, i se va recunoaşte puterea şi accepta protecţia.

1. Lévy-Bruhl, *La mentalité...*, pp. 80, 81.
2. *Ibid.*, p. 81.

dintre acestea presupune modalităţi de acces la realitatea suprasensibilă prin mijlocirea unor spirite.

Una dintre însuşirile extraordinare ale spiritelor este aceea de a putea „locui" orice fiinţă a Lumii Naturale. Primele vizate au fost întotdeauna animalele. Tocmai de aceea, şamanul are în principal de-a face cu aceste spirite zoomorfe care, în unele contexte, chiar se confundă cu morţii sau strămoşii[1].

La tunguşii din Manciuria şamanul se transformă în timpul extazului în lup şi se va comporta ca atare, scoţând sunete ininteligibile. El dă, totuşi, de înţeles asistenţei că cel care a răpit sufletul bolnavului nu este un spirit obişnuit al unui mort, ci un spirit puternic care vrea în schimb să i se construiască un mic templu şi să i se aducă jertfe[2]. Şamanul iukaghir nu coboară întotdeauna în Infern pentru a recupera sufletul unui bolnav. El poate simplifica operaţia adresându-se direct unor spirite ale şamanilor morţi. Şamanul începe prin a imita vocea propriilor sale spirite-ajutătoare (animale) şi primeşte astfel acces la Forţele Superioare din Lumea Animală, amintindu-ne de importanţa comuniunii vânătorului paleolitic cu animalul ucis. Când tribul trece printr-o perioadă de foamete, şamanul nu coboară în Infern şi nici nu urcă la Cer, ci convoacă Spiritul Pământului care îi dă „sufletul" unui ren[3]. Şamanul va merge în ziua următoare în preajma unui râu unde va ucide primul ren întâlnit, ştiind că din acel moment tribul său nu va mai fi lipsit de vânat.

De asemenea, la ugrici, şamanul poate convoca spiritele pădurii care sunt deseori nişte fiinţe hibride cu părul verde şi voci asemănătoare cu ale păsărilor[4] (şi şamanul iakut sau

1. Corradi Musi, *Shamanism*..., p. 42 ; Napolskikh, *op. cit.*, p. 10.
2. Eliade, *Şamanismul*..., pp. 227, 228. Radin face o observaţie foarte interesantă în legătură cu „logica" sacrificiului : „Dans toutes les sociétés primitives un don entraine toujours un don en retour d'une valeur supérieure au premier", *op. cit.*, p. 147.
3. *Ibid.*, p. 234.
4. Corradi Musi, *Supernatural Heroes in Finno-Ugric Shamanism*, p. 129.

dolgan, la ridicarea la cer, imită zborul şi cântecul păsărilor[1]) ; ele sunt, cel mai adesea, manifestări ale spiritelor morţilor ; la rândul lor, estonienii cunosc o fiinţă uriaşă numită „Păstorul lupilor", care este un bărbat cu cap de lup[2].

Despre extazul aceluiaşi şaman ugric, Eliade ne spune că acesta ia, în principal, forma unei „stări de inspiraţie"[3] pe parcursul căreia şamanul vede şi aude spirite, fără să fie însă inconştient. Legătura sa cu animale cum ar fi lupul, calul, şarpele sau ursul[4] trimite la originile străvechi ale totemismului pe care Corradi Musi le analizează destul de minuţios în contribuţia sa la lucrarea colectivă *Northern Religions and Shamanism*, deja citată de noi.

Însă spiritele zoomorfe nu sunt doar apanajul şamanilor. Înfăţişarea materială a spiritelor este, desigur, remarcată şi percepută ca atare şi de oamenii obişnuiţi : un bun prilej de comunicare între vii şi morţi.

Calul, câinele, lupul sau unele păsări sunt animale frecvent asimilate cu spiritele morţilor, atât în credinţele folclorice cât şi în cele religioase arhaice sau istorice, ele depăşind cu mult zona restrânsă a şamanismului. Sufletele morţilor zboară noaptea, sub formă de păsări, pe deasupra satelor lapone[5], iar când un şarpe intră într-o casă a zuluşilor, aceştia vor şti că nu este un animal obişnuit, ci un *itongo*, adică spiritul unui mort din comunitate[6]. Multe rituri de fertilitate, în religiile africane, se nasc în jurul şarpelui, considerat a fi o hierofanie[7], probabil datorită putinţei sale de a se transforma ; de aici,

1. Eliade, *Şamanismul*..., p. 220.
2. Corradi Musi, *op. cit.*, p. 129.
3. Eliade, *Şamanismul*..., p. 212.
4. Corradi Musi, *Supernatural Heroes în Finno-Ugric Shamanism*..., p. 130.
5. Corradi Musi, *Shamanism*...., p. 43.
6. Lévy-Bruhl, *La mentalité*..., p. 75.
7. Dupré, *op. cit.*, p. 72.

probabil, legătura întâlnită în Bretania, China, India sau Europa Centrală între şarpe şi practicile magice[1].

2.9.3. *Auzite şi văzute*

Ipostazele contactului omului arhaic cu Lumea de Dincolo prin intermediul spiritelor nu se epuizează aici. Forma zoomorfă nu este singura care face posibilă întâlnirea dintre cele două Tărâmuri. Spiritele pot fi auzite sau chiar văzute.

Cum bine subliniază Eliade, „cei morţi ştiu totul”[2]; iată cum apare, ilustrată într-o singură propoziţie, explicaţia tuturor practicilor divinatorii care implică morţii. Ştiinţa lor superioară exercită o fascinaţie aparte asupra omului arhaic, de aceea trebuie să amintim în continuare două dintre cele mai frecvente practici divinatorii care presupun contactul cu defunctul.

Divinaţia cu ajutorul muribundului (chiar dacă acesta încă respiră, se crede că e mort de-a binelea din moment ce sufletul l-a părăsit[3]) este cunoscută mai cu seamă printre africani. Din momentul respectiv, trupul sau este posedat de un *tabaran*, adică de un spirit căruia i se pot pune diverse întrebări. Răspunsurile le dă, firește, muribundul, însă se crede că prin gura lui vorbeşte spiritul întrebat. Cel mai adesea, *tabaran* trebuie să răspundă la întrebări privind condiţiile reale ale „morţii” celui prin care vorbeşte, fiindcă, după cum se ştie, moartea naturală iese, aproape, din discuţie[4]. În spatele fiecărei încetări din viaţă se ascund practicile răufăcătoare ale unui vrăjitor. Familia şi cei apropiaţi au ocazia, astfel, de a auzi aievea spusele spiritului.

Şi mai frecvente sunt interviurile cu cei care sunt morţi de-a binelea. La melanezieni, spre exemplu, în noaptea decesului,

1. Eliade, *Tratat de istoria…*, p. 166.
2. Eliade, *Şamanismul…*, p. 92.
3. Lévy-Bruhl, *La mentalité…*, p. 185.
4. *bid*., pp. 185, 186.

cei apropiaţi mortului se reunesc în camera mortuară, iar un *medicine-man* (*tena-agagara*) cheamă spiritul mortului cu voce puternică şi-l întreabă numele celui care se face vinovat de moartea sa. Fiindcă nu i se răspunde, *tena-agagara* spune numele unei persoane deja bănuite, iar timp de câteva secunde întreaga asistenţă „ascultă” în perfectă linişte reacţia mortului. Dacă nu se percepe nimic nici de această dată, operaţiunea se repetă până când, într-un astfel de moment de ascultare concentrată, se va face auzit un râcâit fie undeva în casă, fie pe cochilia din mâna lui *tena-agagara*. Atunci se va şti că răspunzător pentru moartea omului este persoana al cărei nume a fost asociat cu zgomotul discret auzit de toţi cei prezenţi[1].

Şi, în sfârşit, spuneam că spiritele pot fi nu numai auzite în diverse ocazii, ci chiar văzute. Nici nu ne-am putea închipui modalitate mai lesnicioasă de acces în Lumea Spiritelor, decât prin intermediul viselor. Aluziile la puterea visului sunt multiple în lumea arhaică şi direct corelate cu Lumea de Dincolo. Fiindcă ceea ce i se întâmplă arhaicului temporar în somn, i se va întâmpla într-o manieră definitivă atunci când va muri. În primul rând, dublul său îl va părăsi.

Aşa cum arătam cu alte ocazii, la populaţiile mossi sau bambara dublul (*fifingi*) este cel care joacă rol senzorial pe parcursul visării, timp în care visătorul intră realmente în contact cu Cealaltă Lume[2].

Interesul nostru momentan se îndreaptă însă spre un alt aspect al activităţii onirice arhaice. A-şi vedea apropiatul mort, în vise, aşa cum remarca şi Eliade[3], i-a furnizat omului străvechi una dintre primele certitudini privind existenţa unei alte Lumi. Era firesc, deci, ca practicile divinatorii care

1. *Ibid*., p. 187.
2. V. mai multe amănunte în Augé, *op. cit*., p. 25.
3. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 19.

implică visarea să fie îmbrăţişate de toate civilizaţiile „mari” ; chiar în zilele noastre, sunt departe de a fi pierdute[1].

Cât despre oamenii vechi, aceştia fie că recurg la vise provocate (prin inhalarea unor substanţe sau mestecarea unor plante[2]), fie că dorm cu capul pe pieptul unui cadavru, fie că, pur şi simplu, li se întâmplă să viseze spirite, materialul oniric rămâne pentru ei un „sfătuitor infailibil”[3], cu profundă valoare mistică, presupunând contactul nemijlocit cu Sfera Sacrului.

Un misionar povesteşte cum, încercând să convingă şeful tribului mogololo (Africa) să-şi trimită fiul la şcoala misiunii, acesta răspunde : „O să visez”[4]. Dincolo de comentariul acid al misionarului care deduce din „spiritul” replicii că indigenul nu are nici cea mai mică intenţie de a-şi trimite copilul la şcoală urmărind, de fapt, eschivarea, trebuie să ne însuşim totuşi comentariul lui Lévy-Bruhl : „Un Européen aurait dit «J’y penserai» ; le chef Magololo répond «J’en rêverai»”[5].

Contactul cel mai firesc (şi, de bună seamă, mai puţin costisitor din punct de vedere spiritual) cu strămoşii, maeştrii, rudele decedate şi alte spirite rămâne, pentru arhaic, acest tip de contact oniric. Singurul inconvenient – care, de altfel, îi limitează considerabil anvergura – este cel al controlului limitat asupra a ceea ce se întâmplă dincolo de starea de veghe şi neputinţa provocării efective a stării de vis. Din această pricină, în ciuda „onestităţii” sale, visul nu poate fi, totuşi, exploatat spiritual cu mare succes. Însă pentru aceasta există şamanii…

1. Ca, de altfel, toate practicile care au o legătură mai mult sau mai puţin directă cu spiritele ; ele cunosc astăzi un reviriment uimitor. A fi tu însuţi posedat de spirite sau a le poseda întră în zona practicilor spiritiste la modă în tot Occidentul.
2. V. Augé, *op. cit.*, pp. 25, 26.
3. Lévy-Bruhl, *La mentalité…*, p. 183.
4. *Ibid.*, p. 184.
5. *Ibid.*

2.10. Spărtura

Dincolo de toate aceste modalităţi de comunicare între cele două Lumi, mai mult sau mai puţin aleatorii, există forme fixe de trecere, bine controlate social, impecabil ancorate în credinţele şi viziunea religioasă a comunităţii respective care reflectă în gesturi şi texte coerente greutatea accederii în sfera Sacră. Delimitarea Pragului, accentuarea locului „spărturii”, a ruperii de nivel dintre cele două regimuri demonstrează, pentru fiecare comunitate în parte, etapele dificile ale trecerii, cu reprezentările lor specifice.

În ciuda faptului că Lumea Sensibilă a arhaicului presupune luarea în stăpânire şi apoi consacrarea spaţiului locuit, iar ordonarea sa nu se face decât plecând de la modelul celest oferit la începuturi de divinităţi unui muritor privilegiat[1], incompatibilitatea „constituţională” dintre zona iniţial profană şi doar ulterior sacralizată şi zona prin excelenţă sacră, pare evidentă. De asemenea, în ciuda „potenţei” mistice a omului arhaic de a se implica sub o formă sau alta în ambele Lumi (de a auzi şi a vedea spirite, de a le vorbi în vis, de a-şi recăpăta sufletul răpit şi ascuns în Infern de vreo arătare răufăcătoare etc.), lui nu îi va fi dat să „lunece”, după bunul plac şi fără nici un fel de consecinţe nefaste, dintr-una în alta.

Riturile de trecere, cu etapele lor obligatorii (separare – prag – agregare[2] sau ruptură – transcendenţă[3]) instituie, aşa cum am mai spus-o, *moartea ca proces* şi grupează judicios mijloacele prin care se realizează accederea din Lumea Reală la o Altă Ordine. Reglementarea lor extrem de strictă nu poate decât să sugereze factorii de mare risc pe care îi presupune, atâta timp cât implică schimbarea de regim ontologic,

1. Eliade, *Mitul eternei….*, pp. 15-17.
2. Van Gennep, *op. cit.*, p. 131.
3. Eliade, *Sacrul şi profanul*, p. 157.

iar în cazul iniţierilor (care implică şi ele o moarte simbolică[1]) presupunând în plus schimbarea de statut social.

Astfel că în riturile de pubertate[2], neofiţii congolezi îşi pierd cunoştinţa, sunt îngropaţi în junglă, vopsiţi în alb pentru a semăna cu spectrele, pentru ca odată reveniţi în comunitate să nu-şi mai amintească nimic din „fosta" viaţă – semnalarea la nivel social a acestei metamorfoze se va face prin schimbarea numelui. Nimeni nu ia, deci, în nici un fel, contact cu Lumea de Dincolo dacă nu a plătit un preţ şi nu s-a folosit de mijloace recunoscute pentru eficienţa lor, căpătând, prin aceasta, acordul comunităţii.

În cazurile de iniţiere şamanică, aşa cum ştim deja, etapele sunt aceleaşi, însă cu un plus de dificultate corespunzător misiunii extraordinare (contact cu Lumea de Dincolo plurivalent şi repetat !) pe care acesta o va avea de îndeplinit în cadrul grupului. Astfel şamanul este uneori „chemat" să-şi descopere menirea chiar de spiritul unui strămoş venerabil sau de către alt şaman mort care îi va fi de altfel şi călăuză în Locul Ascuns în care va avea loc iniţierea[3]. „A avea legături cu spiritele morţilor înseamnă, într-un anumit sens, a fi tu însuţi mort", spune Eliade, iar aceste semne ale morţii, în cazul şamanilor, nu se doresc întotdeauna a fi doar simbolice (cum ar fi vopsirea în alb sau în negru a feţei pentru a mima asemănarea cu

1. V. şi Eliade, „Rêves et visions initiatiques ches les chamans sibériens", în R. Caillois, G. E. Von Grunnebaum (coord.), *Le réve et les sociétés humaines*, Gallimard, Paris, 1967, p. 315, precum şi cap. „Boli şi vise iniţiatice" din *Şamanismul*..... Amintim de asemenea că Thomas, în *L'anthropologie de la mort*, punctează la rândul său legătura strânsă dintre moarte şi iniţiere, fiindcă, crede el, se conţin una pe cealaltă : „la mort, dans la mesure ou elle implique épreuve et voyage, purification et sublimation, peut être considerée une initiation ; inversement, l'initiation comporte toujours une mise à mort suivi d'une résurrection rituellement jouée et collectivement représentée", p. 176.
2. Eliade, *Naşteri mistice*, p. 47.
3. Eliade, *Şamanismul*..., pp. 77, 90-92.

spiritele) ; în acest fel, şamanul bororo (America de Sud) răspândeşte o duhoare de cadavru pe parcursul călătoriei sale Dincolo[1].

Apoi, toate practicile propriu-zise de iniţiere şamanică presupun uciderea violentă a neofitului. Ieşind din zona asiatică pe care am adus-o prea adesea în discuţie şi îndreptându-ne înspre şamanismul papuaşilor kiwai, vom regăsi acelaşi tip de practici ca şi în zonele nordice cu care deja ne-am familiarizat : un spirit ucide iniţiatul şi îi schimbă toate oasele cu ale unui *óboro* (spiritului unui mort)[2] ; neofitului wotjoballuk (Australia), o zeitate îi va deschide burta şi îi va introduce în trup cristale de stâncă ce îl vor ajuta să şamanizeze, iar la populaţia cuahlayi iniţiatul este lăsat să zacă în cimitir, legat, mai multe nopţi, până când se va arăta un spirit care îl va ciomăgi, apoi îi va implânta ciomagul în cap pentru a însămânţa în acea rană o piatră magică[3].

Iniţierea dureroasă („calitatea salvatoare a durerii"[4]), niciodată neprovocată, face parte, cum spune Radin, din condiţiile impuse oricărui intermediant între cele două Lumi, iar urmarea – imediată sau mai târzie – a acestor modificări anatomice şi fiziologice[5] este dobândirea unor facultăţi mistice speciale (şi cutremurătoare, în cazul eschimoşilor – să ne amintim de *quamaneq*) prin care sufletul său se poate angaja în călătoria în Lumea de Dincolo. El cunoaşte „datorită propriei experienţe extatice, itinerarele din regiunile extraterestre"[6], rămânând singura fiinţă căreia geografia mistică îi este realmente accesibilă – şi recunoscută ca fiind astfel.

Indiferent că este vorba de o peşteră, o hrubă sau o pădure care marchează această deplasare de nivel, iniţierea şamanică prevede izolarea temporară în aceste spaţii sacre. Riscurile cu care neofitul se confruntă aici nu ţin doar de duritatea în sine

1. *Ibid.* pp. 91-95.
2. *Ibid*., p. 67. V. şi P. Radin, *op. cit.*, pp. 139.
3. Eliade, *Şamanismul*..., p. 57.
4. Eliade, *Mitul eternei*..., p. 75.
5. V. Hoppál, *Pain în Shamanic Initiation*, ed. cit.
6. Eliade, *Şamanismul*...., p. 178.

a iniţierii : numai că o dată intrat, porţile se închid în urma lui. Într-o vreme anume, porţile se vor deschide, iar dacă iniţiatul nu va reuşi să iasă grabnic din grotă, el va rămâne închis pentru totdeauna acolo[1]. Motivul porţilor care se deschid temporar amenințând şamanul cu claustrarea veşnică pe Celălalt Tărâm este, se pare, frecvent în legende[2] ; nimic mai clar pentru a ilustra riscul trecerii dintr-o lume într-alta şi „superioritatea ontologică" a Tărâmului de Dincolo.

Pe scurt, şederea temporară a şamanilor în Cealaltă Lume rămâne un fapt excepţional, perceput şi tratat ca atare de întreaga comunitate ; iar în acest fel *pragul bine marcat semnalează dificultatea accederii, responsabilitatea pretendentului şi pericolul la care se supune*.

Nu de aceleaşi restricţii au parte spiritele care locuiesc deja Dincolo. În China protoistorică sau Etruria, urnele funerare, de forma unei case, sunt prevăzute cu o mică deschizătură în partea de sus „pe unde sufletul mortului poate intra şi ieşi"[3]. În plus, cum s-a putut remarca pe parcursul întregului capitol, defuncţii, sub varii înfăţişări, apar în Lumea Reală la tot pasul. *Poziţia lor este privilegiată şi, astfel, dominatoare*. „Statutul" de spirit conferă automat puteri mistice pentru dobândirea cărora un pământean ar trebui să se antreneze îndelung.

Tocmai de aceea comunitatea se teme de ele cel puţin în măsura în care doreşte să le şi atragă. Legăturile erotice cu aceste spirite sunt pe cât de intense pe atât de periculoase : iakuţii care întreţin în vis relaţii cu spiritele-femei (*abassî*) nu se vor mai putea apropia de nevestele lor[4].

E evident aşadar că, pentru spiritele morţilor, *pragul este transgresabil*. El intră şi iese din lumea sa, iar această însuşire îi este recunoscută şi respectată. Drept dovadă stă existenţa

1. *Ibid.*, pp. 62, 63, 74, 75.
2. V. nota din *ibid*., p. 63.
3. Eliade, *Sacrul şi profanul*, p. 155.
4. Eliade, *Şamanismul...*, pp. 82-84.

deschiderii : „orice formă de «Cosmos» – Universul, Templul, casa, corpul omenesc – este înzestrată cu o deschidere în partea de sus (…) ; deschiderea îngăduie trecerea de la un mod de a fi la altul, de la o stare existenţială la alta"[1].

Drumul în sine între nivele este marcat în general fie printr-un Arbore Cosmic (pe care îl urcă simbolic şamanul când se înalţă la Cer), prin Calea Lactee (la aproape toate populaţiile nordice[2]) sau printr-un Munte Sacru[3], iar escaladarea lor echivalează cu timpul acordat călătoriei sufletului către Lăcaşul Morţilor.

Revenind la accesibilitatea Lumii noastre dinspre Lumea Cealaltă, credem că aici se ascunde o *spaimă de „relativizare" a Pragului* şi de răbufnire a sacrului fatal : dacă arhaicul oferă Lumii de Dincolo o veridicitate internă, dacă o percepe ca oferindu-i-se în sacralitatea şi exemplaritatea ei, dacă se străduieşte să o re-creeze pe Pământ prin mituri şi rituri, atunci o şi recunoaşte ca periculoasă prin propria-i valoare. Accederea la ea prin suferinţă, moarte şi renaştere nu face decât să-i confirme „calităţile" extraordinare şi să ofere un temei repetării cosmogoniei, „de aceea riturile de iniţiere au întotdeauna o valenţă cosmogonică"[4].

Soarta – chiar a defuncţilor obişnuiţi – care au re-născut, deci, în Lumea Sacră, devine în acest fel soarta iniţiaţilor, *a celor pentru care transgresarea Pragului, în ambele direcţii, nu mai prezintă pericole fatale*. Şi, astfel, oricât de impecabile s-ar dovedi gesturile ritualice care „întăresc" linia de demarcaţie pentru a stăvili revărsarea „negestionată" a sacrului de Dincolo, manifestarea, după voinţă, a spiritelor (bune şi mai ales rele) în Lumea celor Vii rămâne un privilegiu pe care comunitatea oamenilor nu-l poate controla decât recunoscându-l ; mai

1. Eliade, *Sacrul şi profanul*, p. 156.
2. Napolskikh, *op. cit.*, pp. 5-13 ; Corradi Musi, *Shamanism...*, pp. 92-97.
3. Eliade, *Mitul eternei...*, pp. 21-24.
4. Eliade, *Sacrul şi profanul*, p. 171.

exact, recunoscând acel loc ca fiind o Poartă către sacru şi tratând-o cu reverenţa cuvenită. Fiindcă, aşa cum am mai spus-o, *omul nu are nici măcar libertatea de alegere a locului spărturii*. El îl caută şi îl descoperă[1]. Nu dispune, astfel, de sacru după bunul sau plac, ceea ce datorează însă Misterului este promptitudinea în recunoaşterea Limitei. El are obligaţia de a nu fi orb la semnele misterioase care i se dezvăluie treptat sau care, încă şi mai adesea, i se impun.

2.11….în loc de concluzie

Am analizat în această secţiune moartea omului arhaic şi Viaţa care îi urmează. Am adus în faţa celor care au binevoit să o parcurgă câteva argumente care să dovedească credinţa oamenilor vechi în postexistenţă, am căutat apoi să probăm consistenţa acestei Lumi şi am sfârşit cu descrierea, ce-i drept, grăbită, a geografiei sale. Nu pretindem că am fi epuizat „datele sale topografice", nici că am ales întotdeauna cele mai semnificative reprezentări ori cele mai interesante „reglaje" născute din variile momente de contact cu Lumea Reală. Mulţimea imaginilor lumii străvechi legate mai mult sau mai puţin direct de experienţa morţii nu permite, de altfel, decât savanţilor care s-au aplecat ani de-a rândul asupra acestor ipostaze, elaborarea unor criterii mulţumitoare de selecţie şi de interpretare a scenariilor „cu adevărat" semnificative. Cât despre noi, aceste operaţii în cadrul unui corpus uriaş şi stânjenitor de eterogen, s-au făcut în primul rând intuitiv şi, poate de prea multe ori, pornind de la premise semiobscure generate de interese punctuale. Dacă, însă, am reuşit să justificăm existenţa unei morţi-prag în lumea arhaică, vă vom cere îngăduinţa să considerăm sarcina noastră îndeplinită.

1. V. *ibid.*, p. 27.

Capitolul III

Moartea, un prag

3.1. Preliminarii

3.1.1. *Din nou, o justificare*

Capitolul de faţă urmăreşte să treacă în revistă câteva dintre manierele cele mai pregnante de reprezentare a morţii, în secolele care au urmat instalării religiei creştine, în Europa.

Nu vom intra însă în tematica propriu-zisă a capitolului nostru până nu vom motiva, pe scurt, decupajul propriu-zis al subiectului ; el poate părea cel puţin banal, de nu chiar iritant pentru un public român deja deprins cu debordant de vasta literatură (mai ales franceză) de specialitate.

La ce bun, vor spune lectorii noştri, un nou studiu (lapidar şi foarte probabil lacunar !) asupra morţii medievale în Occident, când, de aproximativ patru decade, rafturile bibliotecilor europene gem de tratate istorice şi antropologice care întorc moartea occidentalului, de ieri şi de azi, pe toate feţele ? De ce nu mai multe eforturi de recuperare a morţii autohtone din sertarele cu fişe ale folcloriştilor şi aducerea ei pe – deja – foarte numeroasele paliere de cercetare socială, antropologică şi istorică ? O analiză comparată a manierelor de a reprezenta moartea de-a lungul erei creştine, în spaţiul balcanic şi într-unul pur occidental, ne-ar fi cu siguranţă utilă. Mărturisim că

avem deja în pregătire un asemenea studiu ; în plus, dacă în capitolul de faţă vom ocoli într-o bună măsură problematica morţii la români, o vom face doar pentru a rezerva o mare parte din resurse următorului capitol care ne va absolvi, măcar parţial, de vină.

Până atunci însă, rămâne să ne motivăm prezenta opţiune pentru discutarea câtorva ipostaze ale morţii în Europa occidentală medievală. Să afirmi că Evul Mediu timpuriu nu avea cum să fie dintr-o dată „profund" creştin, a devenit deja un loc comun. Să afirmi că întregul Ev Mediu a eşuat răsunător în asumarea efectivă a spiritualităţii creştine, este pe cale de a deveni[1].

De gradul şi de manierele de asimilare, precum şi de caracterul concret al rezistenţelor la o religie care promitea reînvierea în trup depinde, fireşte, şi reprezentarea morţii. Dacă aceasta a fost sau nu pe de-a-ntregul creştină şi dacă practicile funerare declarat creştine a cel puţin zece secole (între secolele al IV-lea şi al XVI-lea, să zicem) îşi puteau suporta aproape inerentele resorturi, reminiscenţe şi derapaje „păgâne", dacă aşa-numitul creştinism popular modifica sistematic direcţia dispoziţiilor canonice şi răstălmăcea cuvintele autorităţilor sinodale, acestea şi multe de felul acestora sunt chestiuni care influenţează direct reprezentările şi riturile legate de moarte.

Cum Evul Mediu (şi chiar debutul Renaşterii) rămân totuşi, pe firul istoriei, perioadele cel mai adesea invocate

1. „Vinovată" pentru această reconsiderare a naturii religioase a medievalilor este majoritatea autorilor pe care îi vom cita pe parcursul acestui articol. Cea mai concisă şi mai convingătoare expunere rămâne, credem, cea a lui Henri I. Marrou, „Evul Mediu. Limitele sale", în *Teologia istoriei*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1995, trad. rom. de Gina Nimigean şi Ovidiu Nimigean, pp. 162-170, mai ales pp. 162 şi 168.

pentru omogenitatea sentimentului religios[1], mergându-se până la a se afirma că nici un individ trăitor în acele vremuri nu ar fi fost, practic, capabil de ateism[2] (ceea ce este, evident, o exagerare a Şcolii franceze a Analelor, în speţă a lui Lucien Febvre[3]), particularităţile reprezentării morţii într-unul dintre mediile cu o indiscutabilă cultură religioasă (deşi nu unanimă, totuşi dominantă) pot ocaziona observaţii care să depăşească definitiv o strictă şi fastidioasă chestiune de medievalistică.

În primul rând, studiul raportării la moarte a medievalilor creează anumite *premise de interpretare a reprezentărilor moderne ale morţii* într-o lume mult mai puţin tributară unui sistem religios dominant. Vom păstra însă pentru final câteva observaţii legate de eventuale continuităţi şi fracturi în reprezentarea morţii medievale şi moderne. Revenind la chestiunea relevanţei generale a temei, vom spune că atenţia noastră va fi în primul rând centrată pe măsura în care Biserica reuşeşte să-şi menţină monopolul asupra morţii (observaţia lui Marrou, cum că Evul Mediu nu a fost numai „creştin", ci şi, poate mai ales, profund „eclesiastic"[4], ne este mai mult decât utilă).

Grosso modo, s-ar putea spune că reglarea morţii – atâta vreme cât este menţinută şi susţinută de un sistem religios – se face prin intermediul reprezentanţilor sistemului religios în cauză. Când oamenii încetează să se mai plaseze fără rest într-un sistem religios anume (sau când au tendinţa să admită pluralitatea unor sisteme valide deopotrivă), atunci, s-ar zice, moartea nu va mai fi reglată prin intermediul instrumentelor

1. Încă şi mai mult, Marrou vorbeşte despre un spirit de conformism generalizat („conformism ovin", *op. cit.*, p. 162) care conferă Evului Mediu un aspect omogen destul de înşelător de altfel.
2. Minois, *op. cit.*, pp. 69-70 şi urm.
3. Pentru o evaluare a limitelor şi meritelor reprezentanţilor acestei Şcoli, v. a doua parte a cărţii lui Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, deja citată mai sus.
4. Marrou, *op. cit.*, p. 167.

pe care sistemul respectiv le pune la dispoziţie. Am spune atunci scurt : *Biserica Occidentală (şi Orientală) a controlat îndeaproape economia morţii pe parcursul a cel puţin cincisprezece secole, Bisericile de astăzi n-o mai fac decât într-o măsură infimă*.

Lucrurile sunt însă departe de a fi atât de simple. Şi aici ar trebui să ne vină în ajutor opţiunea metodologică pe care ne-am aventurat să o expunem pe larg în primul capitol : un studiu al reprezentărilor morţii ne-ar feri într-o bună măsură de capcanele unei abordări grosiere a problemei, ne-ar putea facilita accesul la unele practici deficitare, insuficient asimilate sau chiar gratuite şi, în plus, prin alternarea scărilor istorice, ne-ar permite să urmărim o problemă unică (monopolului asupra morţii) pe o durată ceva mai lungă de timp, punctând momentele concrete care ne-au părut a fi „critice" sau pur şi simplu relevante pentru luminarea parţială a problemei noastre.

3.1.2. *…şi câteva detalii de atmosferă*

Conştiinţa creştină conferă morţii o anumită coloratură. Într-un fel unică şi, cu siguranţă, deloc uşor de asumat. Condiţia omului în lumea concretă, cu exigenţele, legile şi servituţile ei blochează deseori imaginaţia : Cetatea Spirituală a lui Dumnezeu e greu de întrevăzut, Biserica vorbeşte oamenilor de Apocalips şi de Înviere, însă moartea este întotdeauna mai puternică ; ea obligă şi supune. Masele sunt mai greu de convins decât pare la prima vedere. Minois sesizează – nu fără o urmă de maliţiozitate – tendinţe de naturalism materialist printre ţăranii francezi anchetaţi de Inchiziţie la mijlocul secolului al XIV-lea[1].

1. V. Minois, *op. cit.*, pp. 95-100, mai ales mărturiile reproduse la paginile 96, 97 şi 99.

Însă chiar în condiţiile interiorizării rezonabile a unei religii care promitea viaţa veşnică, o nouă provocare va sta la pândă : omul trebuie să lupte cu el însuşi pentru a nu sucomba sub greutatea păcatului. Condiţia sa nevrednică, asemeni unui organism contaminat, este purtătoare – iată ! – şi de moarte spirituală[1].

O perioadă de cel puţin zece secole (al X-lea – al XVI-lea) frisonul morţii a bântuit cetăţile Occidentului ; iar acest lucru îl datorăm, pe de o parte, tendinţei destul de pesimiste pe care religia creştină a impus-o deja ca atitudine generală în faţa cetăţii temporale[2], iar pe de altă parte, unei – parcă răzbunătoare – ofensive a istoriei pământeşti care obliga cetăţenii la acţiune : persecuţii (deşi nu atât de înspăimântătoare cum se dovediseră carnagiile din vremea lui Nero sau Diocleţian[3]), martirizări, lupte continue între aristocraţiile „ce fuseseră doar superficial creştinate"[4], ciuma, marile războaie, Reforma şi marile frământări sociale care i-au urmat, toate ne permit să întrevedem până târziu, către sfârşitul Renaşterii, un Occident tulburat şi vulnerabil, martor şi victimă a propriilor impulsuri violente şi prădătoare, când „simpla supravieţuire constituie prin sine o preocupare constantă şi o străduinţă istovitoare"[5].

1. V. H. Mathieu, „Résurection et immortalisation", în *Mort et fécondité dans les mythologies*. Travaux et mémoires. Actes du Colloque de Poitiers, 13-14 mai 1983, Société d'Édition „Les Belles Lettres", 1986.
2. V. Marrou, *op. cit.*, p. 119.
3. V. M. Simon şi A. Benoit, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, P.U.F., Paris, 1998 (1968), p. 127.
4. F. Cardini, cap. „Războinicul şi cavalerul" în Jacques le Goff (coord.), *Omul medieval*, Polirom, Iaşi, 1999, trad. rom. de Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocaru, p. 71.
5. *Ibid*.

Într-un asemenea context tulbure (să nu neglijăm nici aşteptările milenariste[451] ale anului 1000 !), omniprezenţa morţii putea trece drept firească[452], ceea ce se şi întâmpla fără îndoială, cu singura menţiune că acest „firesc" al morţii pretutindeni prezente nu întârzia totuşi să provoace şi să menţină o sensibilitate colectivă[453] în faţa momentului decisiv ; „firescul" morţii nu are, evident, nimic de împărţit cu rutina cotidiană. Familiaritatea cu moartea pare o sabie cu cel puţin două tăişuri, aşa cum se va vedea ceva mai încolo. În plus, această susceptibilitate contribuie la elaborarea unui sofisticat imaginar al morţii vădit în toate planurile : cultural-artistic (de la *Moartea lui Roland* la *Dansurile macabre*, povestiri şi poeme macabro-erotice fără număr, ceremonii funerare fastuoase sau parcuri-cimitire) ; social-politic (corespondenţa mistică dintre Cetatea văzută şi cea nevăzută – politica şi socialul fiind astfel concepute în jurul secolului al XI-lea ca „proiecţii ale unei ordini imanente"[454]) ; în plan spiritual şi, fireşte, în planul vieţii de zi cu zi.

Acum e momentul potrivit să adăugăm că nu numai chestiunea urmăririi traiectoriei „monopolului" asupra morţii ne va îndreptăţi tratarea oarecum laolaltă a atâtor secole purtătoare, ar putea replica unii, de istorii, valori şi imagini diferite.

În primul rând, o menţiune generală : Culianu ne asigură în *Eros şi Magie*… – iar noi îi vom da crezare – că practicile,

1. V. Georges Duby, *Anul 1000*, Polirom, Iaşi, 1995, trad. rom. de Maria Ivănescu, pp. 33-40.
2. Michel Vovelle, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, Paris, 1983, p. 32.
3. *Ibid.*, p. 35.
4. Duby, *op. cit.*, p. 78. Istoricul preia din literatura vremii două asemenea exemple (în scrierile sale, Raoul Glaber situa istoria la graniţa dintre lumea văzută şi nevăzută, iar episcopul Adalbéron de Laon descrie pentru Robert cel Pios ordinea Bisericii recurgând la ilustrarea aceleiaşi continuităţi dintre domeniile cereşti şi cele terestre.) V. *op. cit.*, pp. 67-77.

valorile şi credinţele unei anumite epoci sunt mult mai fluide decât le-ar dori o istoriografie tradiţională.

Nu o dată, regretatul cărturar demonstrează fuziunea valorilor medievale şi renascentiste, întrepătrunderea până la confuzie a ideologiilor, spiritualităţilor, moravurilor. Cel mai bun exemplu pe care ni l-ar fi putut oferi îl are în prim-plan pe Giordano Bruno, un „rătăcit" al Evului Mediu fantastic în secolul al XVI-lea, magician şi artist al memoriei şi, prin acestea, reprezentant „al celor mai abracadabrante [valori] ale Evului Mediu occidental"[1], într-o epocă sedusă de febra Reformei. Iar Bruno, ne spune Culianu, nu a fost singura voce suspendată între două epoci. Cu o personalitate „ambivalentă" mai erau înzestraţi şi alţii, de pildă Cornelius Agrippa, oscilând între spiritualitatea reformistă şi aplecarea sa naturală spre ocultism căreia îi dăduse frâu liber în tinereţe şi în care se dovedise deja a fi un adevărat maestru.

La nivelul maselor, ne vom putea imagina confuzii şi inerţii încă şi mai însemnate[2], ţinând seama de faptul că dincolo de marile oraşe aflate chiar sub ochiul vigilent al clerului, mai exact în zonele rurale sau mărginaşe, spiritul promiscuu se vădea în folclor şi moravuri[3] atât în Evul Mediu, cât şi în Renaştere.

În al doilea rând, raţiunea salturilor dintr-o epocă într-alta are, în cazul nostru, mai mult decât o valoare metodologică ; ea ţine de natura intimă a problemei pe care dorim să o dezvoltăm. „L'attitude traditionnelle devant la mort", spune

1. Culianu, *op. cit.*, p. 120.
2. De genul celor consemnate de Minois : imposibilitatea ţăranilor de a crede cu adevărat în învierea trupului, asimilarea sufletului cu sângele („l'âme, c'est le sang, tout simplement", *op. cit.*, p. 97), abundenţa practicilor magice şi asimilarea euharistiei cu manevrele de tip magic, abundenţa şi autoritatea imaginilor sfinţilor (de care ne vom ocupa ceva mai pe larg în cele ce urmează) etc. V. *op. cit.*, întreg capitolul dedicat ateismului medieval.
3. *Ibid.*, pp. 288-289.

Ariès, „apparaît comme une masse d'inertie et de continuité"[1] – avem, deci, de-a face cu o substanţă fluidă care, marcată din loc în loc de conjuncturi revoluţionare, îşi modifică pentru o vreme consistenţa doar pentru a se pierde apoi din nou în propria-i omogenitate.

În sfârşit, un al treilea argument care decurge din precedentul ne-a fost sugerat de doi dintre cei mai prolifici cunoscători ai morţii medievale : Philipe Ariès şi Alberto Tenenti. Acesta din urmă, comentând[2] departajarea care trebuie operată între religiozitatea Evului Mediu timpuriu şi laicitatea Evului Mediu târziu şi mai cu seamă a Renaşterii (referindu-se la iconografia morţii), îl determină pe Ariès să se concentreze asupra evidenţierii unei nuanţe cruciale[3] : *o astfel de opoziţie nu poate fi netă între Evul Mediu şi Renaştere, ci între Evul Mediu timpuriu şi Evul Mediu târziu*. Nu există suficiente dovezi, crede Ariès, pentru care ar trebui să susţinem că societatea Renaşterii era într-adevăr mai puţin creştină decât cea a Evului Mediu.

De fapt, goana după miracole şi experienţe extraordinare este – cel puţin pentru Minois – un semn incontestabil de scepticism mascat care sabotează, în maniere specifice, spiritul religios al ambelor epoci[4]. Cu toată grija Bisericii şi a religiei savante pentru clasarea lor ca evenimente izolate, neesenţiale pentru credinţă şi mântuire, experienţele extraordinare trăite de unii sfinţi ai Evului Mediu timpuriu, de martiri sau chiar de oameni obişnuiţi, iar mai târziu de mistici, suscită neîncetat

1. Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort du Moyen Âge à nos jours*, Seuil, Paris, 1975, p. 24.
2. A. Tenenti, *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*, Serge Fleury, L'Harmattan, 1983, p. 55.
3. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, Meridiane, Bucureşti, 1996, trad. rom. şi note Andrei Niculescu, p. 177.
4. Minois, *op. cit.*, pp. 87-89 pentru Evul Mediu ; p. 93 pentru câteva trăsături ale scepticismului popular ; pp. 126-129 pentru Renaştere.

interesul maselor. Caracterul subversiv al unui sentiment religios care obturează, practic, linia de legătură cu transcendenţa privilegiind forţa lucrurilor şi a întâmplării miraculoase aievea, nu are nevoie de prea multe argumente. Lumea Divinităţii, crede Minois, este mai întâi de toate lumea sfinţilor[1], lumea celor care încă mai pot fi atinşi (cel puţin prin oseminte) şi care, o dată atinşi, încă pot sări în ajutorul muritorilor.

Vom discuta ceva mai încolo interesantele mutaţii care au loc în reprezentarea morţii datorită interesului crescut pentru relicvele sfinţilor.

Această aviditate pentru miracole[2] (de fapt, pentru orice întâmplare care pare să conţină un sâmbure supranatural) poate fi însă şi altceva decât o „simplă" credinţă subversivă servindu-i lui Minois drept argument pentru demonstrarea unui ateism medieval latent. Ea ar putea fi, de asemenea, o consecinţă a sensibilităţii oamenilor în faţa morţii, a nevoii de contact personal cu nişte realităţi irezistibile, nesupuse înspăimântătorului „firesc" al morţii.

Hervé Martin[3] stabileşte procentul de învieri şi vindecări din secolele al XI-lea şi al XII-lea : 57% din totalul miracolelor ! Adică una dintre cele mai frecvente maniere (imaginare) de a contracara omniprezenţa morţii. Pentru aceasta, masele aveau deja de multă vreme instrumentele şi predispoziţia necesare, după cum am încercat să arătăm în capitolul anterior. Când presiunea conjuncturilor mortifere şi urgenţa asumării religiei creştine au devenit de neevitat, era firesc ca oamenii să investească în contracararea lor atât mai vechea

1. Amănunt de importanţă crucială pentru profilul creştinismului răsăritean.
2. V. şi Duby, *op. cit.*, p. 90.
3. H. Martin, *Mentalités médievales, XIe –XVe siècle*, Paris, 1996, citat de Minois, *op. cit.*, p. 87.

cât şi mai noua ştiinţă populară[1] care punea la cale (cu siguranţă nu pentru prima oară!) un adevărat comerţ – nu întotdeauna onest – cu imaginile şi semnele morţii[2].

Iar dacă în rândurile anterioare aminteam de corespondenţa mistică dintre Cetatea văzută şi cea nevăzută, deplasând oarecum accentele, se va putea observa cum se stabilesc nişte legături strânse şi constante – reglate ritualic – între lumea celor vii şi lumea celor morţi, pe care le-am comentat deja, în varianta lor arhaică.

În ceea ce priveşte tematica de faţă, Duby ne spune referindu-se la anul 1000: „ Biserica din Occident acceptă, în sfârşit, vechile credinţe în prezenţa celor morţi, în supravieţuirea lor, invizibilă, şi totuşi foarte puţin diferită de existenţa carnală. Ei bântuie într-un spaţiu imprecis, între pământ şi cetatea divină. Aşteaptă acolo, de la prieteni şi rude, ajutor, un serviciu, rugăciuni, gesturi liturgice, capabile să le uşureze chinurile”[3]. Concesiile menţionate de Duby prefigurează, desigur, ceea ce va deveni după aproape două sute de ani, Purgatoriul apusean[4], un alt spaţiu „suspendat” între timpul istoric şi cel eschatologic, un loc „amânat”, dezechilibrat şi totuşi un spaţiu de „respiro”, în care mai există încă loc pentru manevre mântuitoare; de aici pornesc,

1. V. Vovelle, *op. cit.*, p. 38.
2. Cum bine ştim, în Renaştere, vrăjitoria şi magia aveau să devină îndeletnicirile docte ale unor oameni mult mai bine informaţi, rafinamentul practicilor lor fiind pe măsura instruirii de care avuseseră parte.
3. Duby, *op. cit.*, p. 78. Biserica orientală se dovedeşte, după cum ştim, încă şi mai îngăduitoare faţă de perpetuarea practicilor şi credinţelor precreştine. V. Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, Polirom, Iaşi, 1996, trad. rom. de Mihai Avădanei, mai ales pp. 193-201.
4. V.J. le Goff, *Naşterea Purgatoriului*, vol. I, ed. Meridiane, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Maria Carpov, p. 26.

ca restauratoare de echilibru, riturile specifice, pentru sufletele morţilor[1].

3.1.3. *Acestea fiind spuse…*

Trebuie să stabilim din capul locului că, în ciuda precauţiilor metodologice şi încercării de a surprinde mai întâi câteva detalii de atmosferă ale vremii, ne va fi totuşi imposibil ca, în continuare, să reuşim schiţarea – chiar sumară – a principalelor evenimente cuprinse între secolele al IV-lea şi al XVI-lea care au contribuit la conturarea anumitor reprezentări ale morţii. Difuzarea unei „religii neliniştite”[2] în masele occidentale nu a fost, fără îndoială, unicul factor care a influenţat percepţia morţii în decursul acestor secole.

O prezentare sintetică ar presupune un demers cel puţin la fel de dificil ca şi unul de prezentare detaliată. Drept urmare, nu ne vom angaja la nici unul dintre ele. Atât cât ne vor permite lecturile şi reflecţiile personale, ne vom strădui să aducem în discuţie punctele pe care le-am considerat importante în detaşarea unor anumite maniere de reprezentare a morţii în secolele sus-numite, fără a pretinde cu orice preţ că relevanţa lor ar fi general-acceptată, deşi strădania noastră a fost, fără îndoială, îndreptată înspre acest din urmă ţel.

1. Cf. şi Vovelle, *op. cit.*, p. 39.
2. Jean Delumeau, *Păcatul şi frica. Culpabilizarea în Occident*, vol. II, Polirom, Iaşi, 1997, trad. rom. de Mihail Ungureanu şi Liviu Papuc, p. 9.

3.2. Din nou, despre chestiuni impalpabile

3.2.1. *Rocada imaginilor*

Am insistat în câteva rânduri pe modul în care un mai vechi[1] fond de practici şi credinţe al omenirii se lasă modelat de noile imagini ale morţii[2] ce prind să se nască în urma somaţiilor

1. Chiar *arhaic*, susţine Minois, pornind de la nişte speculaţii care ţin în mare parte de o depăşită fenomenologie a religiilor, deloc unanim acceptată. V. *op. cit.*, mai ales pp. 88, 89 şi primul capitol al cărţii pentru o mai bună înţelegere a explicaţiilor ulterioare.
2. Modul de operare a unei „deturnări" a blestemului morţii subite într-o binecuvântare prin mijlocirea unui sfânt este reluat de Gilbert Durand în *Structurile antropologice ale imaginarului*, dintr-un studiu al psihanalistei M. Bonaparte, *Psychologie et biologie*, P.U.F., Paris, 1952. Autoarea prezintă povestea metamorfozei Sfântului Cristoph, cinocefalul din muzeul bizantin atenian, cunoscut în Evul Mediu ca protector împotriva morţii subite, atât de temută în acea epocă. În figura sfântului, ne spune psihanalista, se împletesc două mituri : cel al barcagiului-călăuză şi cel al uriaşului păgân cu cap de câine. Caracterul său cinocefalic nu ar fi decât o supravieţuire a imaginilor zeului egiptean Anubis, ceea ce poate fi confirmat de aluziile făcute de legenda sfântului la originile şi la numele său păgân : *reprobatus*, adică Blestematul. Această filiaţie se consolidează în momentul în care aducem în prim-plan şi alte trăsături ale acestui *reprobatus* : era la început un uriaş mâncător de oameni, nespus de crud, cu dinţi de câine ; pe de altă parte, îndeletnicirea sa de barcagiu se revendică din rolul htonico-funerar al lui Anubis însuşi (având-l replică, în mitologia greacă, pe Caron), care trecea morţii pe celălalt mal al fluviului infernal. Explicaţia psihanalistei merge în direcţia „confundării" acestui crud căpcăun/barcagiu, cu Cristos – el însuşi însoţitor al muritorilor în călătoria ultimă, el însuşi supus, pe deasupra, acestei treceri primejdioase ; imaginea cinocefalului se tranformă astfel încetul cu încetul, „se îmblânzeşte", uriaşul devine cristofor, protector, talisman. Se ştie că Sfântul Cristoph este invocat împotriva morţii violente de care, ne spune Ariès, medievalii se temeau mai mult decât orice (*Omul în faţa morţii*, vol. I, pp. 20-22). G. Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Univers enciclopedic, Bucureşti, 1998, trad. rom. de Marcel Aderca, p. 205.

creştine care, indiferent de măsura în care au fost asumate, marchează ireversibil spiritul Occidentului.

O dată stabilit antagonismul Pământ-Cer, se conturează – la început, cu destul de mari dificultăţi (să ne amintim preferinţa pentru concret a medievalilor, denunţată de Minois) – imaginea unei corespondenţe între cele văzute şi cele nevăzute. Un nou antagonism se va delimita din ce în ce mai categoric : Infern-Paradis, care se suprapune de obicei primului, cum deja am văzut, încă din vremuri imemoriale, Pământul primindu-şi astfel, încetul cu încetul, condamnarea ca imperiu al păcatului, având-l acum ca prinţ pe Satan.

O dată cu fixarea acestui antagonism, apar de asemenea o serie de simboluri ale înălţării, ale mersului în sus care, fără a fi nici ele străine perioadei anterioare proliferării creştinismului în Occident, nu se arată decât acum în forma lor decisivă de imbolduri spirituale şi morale[1].

În acest fel, bucuria înălţării apare neîncetat corelată imaginii teribile a morţii, formând unul dintre cele mai stabile cupluri de imagini pe care le-a dat vreodată imaginarul creştin : salvarea prin moarte, resurecţia şi, prin ea, înălţarea la Cer. Însuşi Isus Cristos inversează pentru totdeauna sensul morţii şi astfel, cum arată Durand, „moartea însăşi e invocată contra morţii"[2] ; iar această dublă negaţie creştină, de fapt o stare de graţie oferită credincioşilor, se poate regăsi, cum bine ştim, în nenumărate versete biblice „…Prin moarte să-l surpe pe cel ce are stăpânirea morţii…" (Evrei, 2 : 14), „Oare nu ştiţi că toţi câţi în Hristos ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat ? "(Romani, 6 : 3), „Fericiţi sunt morţii care de-acum înainte mor întru Domnul" (Apocalipsa, 14 : 13) etc.

1. Recomandăm din nou cele două lucrări care abordează pe larg problematica simbolismelor înălţării : Gilbert Durand, *op. cit.* şi Gaston Bachelard, *Aerul şi visele. Eseu despre imaginaţia mişcării*, Univers, Bucureşti, 1999, trad. rom. de Angela Martin.
2. Durand, *op. cit.*, p. 205.

Însă protecţia de care îl asigură Cristos pe cel credincios, promisiunea că, după moarte, i se va pregăti (e drept că la un moment incert) înălţarea, nu poate decât să atragă după sine agravarea consecinţelor pentru cei lipsiţi de credinţă ; angoasa apropierii de moarte va fi, cu alte cuvinte, *dublată* de angoasa coborârii. Această coborâre, observam cu altă ocazie, se va transforma pe nesimţite în cădere.

Dacă mersul în jos putea solicita la un moment dat imaginile plăcute ale reîntoarcerii, ale împăcării cu timpul, căderea, aşa cum o conotează creştinismul, devine grea, ea cheamă imagini insuportabile ale păcatelor şi remuşcărilor solidare cu „simbolurile tenebrelor şi agitaţiei”[1] ; investirea spirituală negativă a căderii, altădată doar imorală şi angoasantă, trimite, la rândul său, la o întreagă paletă de imagini ale durerii, suferinţei martirice[2] şi a morţii „rele”.

În conştiinţa medievală se inserează şi vor prinde apoi rădăcini constelaţii întregi de imagini care vor asocia, cum se va vedea, moartea cu cadavrul purulent, cu materia descompusă, cu consistenţa pământului şi, în Renaştere, cu „colcăiala”[3] şi agitaţia iadului[4].

În sfârşit, creştinii vor consolida pentru totdeauna perechea verticalitate spirituală (scara, muntele sacru, clopotniţa) – platitudine carnală (stagnare sau cădere)[5]. Vom vedea în curând apărând constelaţii noi de imagini, pe măsură ce se

1 *Ibid.*, p. 104.
2 A se vedea „Une sainte martyre”, sec. XV, Bruxelles, Musée d’art ancien, reprodusă în Vovelle, *op. cit.*, p. 33.
V. de asemenea pentru nenumărate imagini relevante lucrarea adiţională *Omului în faţa morţii*, *Images de l’homme devant la mort*, Seuil, Paris, 1983, a lui Ph. Ariès.
3. V. Durand, *op. cit.*, pp. 72, 73.
4. V., spre exemplu, „Grădina plăcerilor” şi „Infernul muzical” la Bosch, în albumul editat de Meridiane, Bucureşti, 1974, îngrijit de Marin Tarangul.
5. V. Durand, *op. cit.*, p. 129.

vor descoperi şi alte medii de proliferare, hrănite de idealurile, eresurile, frustrările şi preocupările vremii.

Scena imaginilor morţii de-a lungul Evului Mediu ni se va arăta cât se poate de eterogenă ; cu toate acestea, o scoatere a morţii de sub tutela păcatului şi manifestarea imaginilor solare ale moralei şi ale verticalităţii, în lipsa imaginii cristice, vor fi din ce în ce mai greu de reprezentat, încă de la apusul vremurilor apologetice, trecând prin Evul Mediu şi până în zilele noastre.

3.2.2. *Un flesh-back parţial lămuritor*

Şi totuşi, trebuie să ne întoarcem în timp. Nu pentru un popas îndelungat, ci doar atât cât să ne reîmprospătăm memoria cu câteva dintre problemele cu care s-au văzut confruntaţi primii apologeţi şi chiar Apostolul Pavel însuşi ; probleme care, elucidate parţial sau părtinitor, deşi întotdeauna supuse unor dezbateri teologice crunte (la propriu şi la figurat), au dus, cu vremea, la rostirea creştină a lui „cu moartea pe moarte călcând”. Să fim însă înţeleşi : nu ne vom permite să abordăm cu lejeritate chestiuni de cristologie care depăşesc, din nefericire, lecturile noastre teologice.

Nici controversele docetiste pe care nu am reuşit, de altfel, să le urmărim decât tangenţial[1], nu ne sunt mai la îndemână. Se ştie, însă, că de învierea în trup a lui Cristos se îndoiau mulţi alţii în afara elitei gnostice, în vremuri în care dezbaterile cristolofice erau curente[2]. În sfârşit, problema dihotomiei

1. Familiarizarea noastră cu doctrina docetistă a avut loc prin intermediul lucrărilor lui I.P. Culianu, *Arborele gnozei* şi *Gnozele dualiste ale Occidentului*, precum şi prin lămuririle succinte ale lui Marrou în studiul său „Dogma învierii corpului şi teologia valorilor umane în învăţătura Sfântului Augustin”, în *Patristică şi umanism. Culegere de studii*, Meridiane, Bucureşti, 1996, trad. rom. de Cristina şi Costin Popescu, pp. 550-555.
2. Mostrele utilizate de Minois (*op. cit.*) ne sunt din nou de folos. Culianu, la rândul său, în cunoscuta sa notă vag-ironică, preia spusa

platoniciene trup-suflet a cunoscut, odată cu primii Părinţi ai Bisericii, nuanţe şi investiri noi. De ele vom încerca să ne ocupăm foarte pe scurt, atât cât ne-o vor permite lecturile. Înaltele controverse teologice impregnate de platonism din primele secole creştine sufereau, ce-i drept, distorsiuni majore în cursul procesărilor care aveau loc în minţile oamenilor de rând. Şi tocmai aici dorim să ajungem. Precepte desprinse chiar din dogma ortodoxă năşteau, cum se va vedea, nişte practici funerare dacă nu îndoielnice, cel puţin ambivalente.

Să vedem, deci, manierele în care se negocia noul limbaj creştin, în primele secole după învierea lui Cristos.

Fostul prigonitor al creştinilor, o dată intrat cu intenţii de evanghelizare pe terenul exigent al spiritualităţii greceşti, şi conştient fiind de dificultatea de a vorbi despre o înviere din morţi în trup unei asistenţe interesate în primul rând de soarta imortală a sufletului[1], se vede obligat nu doar să adopte nişte

unui apologet de secol al IV-lea : „până şi gloata oamenilor din piaţă îşi uita de treburile de fiecare zi ca să se certe în legătură cu *hypostaseis* şi *prosopa*", în *Arborele gnozei*, Nemira, Bucureşti, 1998, trad. rom. de Corina Popescu, p. 42.

1. Deşi e greu de găsit o doctrină unitară referitoare la moarte şi condiţia postumă la Platon, în *Menon*, *Gorgias*, *Banchetul*, *Republica* şi mai cu seamă în *Phaidon* şi *Timaios* vom descoperi suficiente reflecţii asupra morţii şi traiectoriei postume a sufletului care să sugereze mai târziu Părinţilor pertinenţa fondării unei dogme creştine pe schelăria platonismului. Ca idee generală, ar fi util să menţionăm că, pentru Platon, moartea înseamnă în mod categoric despărţirea sufletului de trup (*Phaidon*, 64c ; *Gorgias* 524c). Sufletul trăieşte în trup şi cunoaşte prin el, adică prin simţuri, cele sensibile, iar ceea ce el cercetează de unul singur este înţelepciunea, adică lucrurile veşnice, nepieritoare, care sunt de aceeaşi esenţă cu el (*Phaidon*, 79d). Cât despre demonstrarea nemuririi sale, Platon foloseşte în primul rând două argumente (V. şi Yvone Brès, *La psychologie de Platon*, P.U.F, Paris, 1973, p. 183) : unul dintre ele, dezvoltat pe larg în *Phaidon*, este principiul contrariilor (cei vii renasc din cei morţi, iar cei morţi din cei vii, în măsura în care orice lucru care are un contrar nu poate să nu se fi născut din acesta, iar acesta din el, v. 71b) ; cel de-al doilea, detaliat în *Menon* (81b), amintit în treacăt în *Banchetul* (208a) şi apărut într-o formă oarecum rezumată în *Phaidon* (73a), este *doctrina amintirii*. Numai că, aşa cum remarcă Yvonne Brès (*op. cit.*, p. 184), chiar prezentată succint, doctrina aducerii aminte este chemată, în acest din urmă dialog, să sprijine argumentaţia referitoare la nemurirea sufletului (despre demonstrarea putinţei sufletelor de *a cunoaşte înainte* de a se naşte, v. *Phaidon*, mai ales 75 b, c, d şi 76c şi *Menon*, 85d, unde ni se relatează experienţa „moşirii" sclavului de către Socrate).
Stabilirea sufletului ca fiind nemuritor atrage după sine inevitabile implicaţii morale. Unde se va întoarce sufletul după ce s-a despărţit de învelişul său pieritor ? Ce soartă i se va hărăzi ? În linii mari, am putea spune că Platon este adeptul metempsihozei : migrarea unuia şi aceluiaşi suflet dintr-un corp într-altul. Însă afirmaţia reclamă totuşi câteva nuanţări : în primul rând, trebuie stabilit din start că, în viaţa pământească, sufletul este cel care conduce trupul şi nu invers (*Phaidon*, 80a). Însă primul poate să se lase târât de către cel de-al doilea în diverse vicii şi să fie, astfel, pângărit (*Phaidon*, 83d) ; în acest caz, când în momentul morţii va trebui să părăsească lăcaşul material, sufletul va duce cu el părticele din corp, reziduuri datorate strânsei lor convieţuiri (*Phaidon*, 81c). Acest lucru îi va îngreuna ascensiunea şi îl va face să bântuiască multă vreme prin preajma trupului mort în care se aflase. Dimpotrivă, sufletul celui drept, imponderabil şi nepângărit, se va ridica în văzduh. Moartea filozofului, care moare pentru cele pământeşti chiar trăind (*Phaidon*, 83 a, b, c, d), fără a se putea totuşi elibera din trup cu de la sine putere, este cu totul alta decât cea de care are parte omul de rând. (V. şi Brès, *op. cit.*, p. 186, V. şi *Phaidon*, 67e). Totuşi, în jurul acestui punct (soarta sufletului după despărţirea de trup), concepţia platonică îşi pierde unitatea. De exemplu, în *Phaidon* se vorbeşte de metempsihoză care are loc fără o judecată prealabilă ca în *Republica* (unde sufletele sunt chemate, după moarte, să-şi aleagă un nou trup conform nevoilor pe care le au) sau *Timaios* (v. pentru amănunte Dominique Viseax, *La mort et les états posthumes selon les grandes traditions*, Éd. de la Maisuie, Guy Trédaniel, Paris, 1989, pp. 77-85). Numai că, se pare, aici metempsihoza va fi soarta sufletelor „grele", care nu se pot înălţa din pricina concreţiunilor cu care sunt impregnate ; în acest fel, ele vor simţi curând alte afinităţi faţă de alte corpuri în care vor dori să intre. Spre nenorocirea lor, noile fiinţe vor suferi de acelaşi păcate ca şi precedentele (*Phaidon*, 81e). Pe scurt, sufletele vor merge fiecare spre corpuri care se aseamănă năravurilor lor. Rămâne atunci să ne întrebăm dacă nu cumva de veşnicie nu va avea parte

decât sufletul filozofului care, o dată ajuns acolo, va deveni fericit şi păzit de orice neştiinţă şi teamă (*Phaidon*, 81a). Însă până aici, aşa cum menţionam, pare că Platon nu ţine seama de problema judecăţii sufletului păcătos, care există totuşi în aproape toate celelalte dialoguri care ating problema nemuririi : apare astfel în *Gorgias* (523a, 524d), în *Criton* unde se pune problema în termenii unui proces adevărat care va avea loc în faţa „celor care cârmuiesc acolo" (54b, c) şi, în sfârşit, până la urmă chiar în *Phaidon,* deşi informaţiile oferite pe parcursul dialogului nu par să mai lase loc apariţiei unei judecăţi postume : sufletele injuste intră direct în alte corpuri, iar cele ale filozofilor iau direct drumul Lumii Esenţelor. Totuşi, în continuare ni se va descrie foarte amănunţit călătoria postumă a *oricărui* suflet, precum şi Lumea Hadesului în care acestea vor locui pentru o vreme (un soi de purgatoriu). În sfârşit, până la urmă, ele îşi vor primi răsplata sau pedeapsa „şi apoi, după multe şi lungi veacuri, ar fi aduşi din nou la viaţa de aici" (*Phaidon*, 107d). Nu vom mai insista asupra descrierii tărâmului celuilalt în *Phaidon*. Cert e că Socrate îşi încheie totuşi descrierea cu aceleaşi precizări referitoare la soarta postumă a sufletelor imponderabile ale filozofilor care „trăiesc *fără de trupuri* în veşnicie viaţa de apoi" (*Phaidon*, 114c, sublinierea ne aparţine). Contradicţia se va consolida după ce vom citi în *Phaidros* că toate sufletele, după 1000 de ani, vor veni să-şi tragă la sorţi noile trupuri (249a, b).

Şi, în sfârşit, în *Timaios* vor apărea de asemenea câteva aspecte noi, în vădită contradicţie cu cele apărute în alte dialoguri. Zeul creează sufletul înaintea corpului (34b) ; fiecare suflet omenesc este un fragment din Sufletul universal – se vor număra tot atâtea suflete câte stele, fiecăruia atribuindu-se astfel o stea anume (41d, e) ; iar dacă, după experienţa terestră, în trup, un suflet se va dovedi nevrednic, el va fi sortit unei noi încarnări într-o femeie sau, mai rău, într-un animal (42c). Dacă sufletul a fost drept, el se va întoarce să locuiască astrul care i-a fost hărăzit dintru începuturi. (Interesante sunt explicaţiile lui Culianu din *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Nemira, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Tereza Petrescu, referitoare la specularea acestui dialog în textele gnostice antropogonice (v. pp. 129-139). Aceleaşi surse platoniciene conduc, pe alt palier, la astrologia Renaşterii, mai cu seamă la doctrina magiei astrologice a lui Marsilio Ficino. (A se vedea Ficino, *Les Trois livres de la Vie – Des Triplici Vita*, Fayard, Paris, 2000, tr. par Guy Le Fevre de la Boderie secretaire de Monseigneur frere unique de Roy et son interprete aux langues etrangeres, texte revu par Thierry Gontier. Dar şi Culianu, *Eros şi magie*... care demonstrează în plus

termeni care să corespundă matricei gândirii clasice, ci şi să-şi însuşească diatriba greco-romană *en vogue*, aşa cum au făcut-o sau o vor face toţi ceilalţi autori timpurii de texte creştine[1].

În faţa celor din Corint, preocupaţi de o ieşire din trup[2] şi nu de o reînnoire a lumii materiale, Apostolul Pavel va vorbi cu atât mai puţin de eschatologia promisă de Cristos (subiect care pe evrei îi exalta !), adoptând în schimb idei potrivite specificului epocii, cum ar fi dihotomia platoniciană trup-suflet,

filiaţia dintre magia ficiniană şi vehiculul aristotelic al sufletului sau *pneuma*. V. mai ales pp. 24, 25, 51-55 etc. şi Anexa I, „Originile doctrinei privind vehiculul sufletesc", p. 307).

Acestea sunt, pe scurt, elementele esenţiale privind soarta postumă a sufletului la Platon, care vor fi parţial recuperate de Părinţii Bisericii. Am utilizat următoarele ediţii ale dialogurilor : Platon, *Phédon, Oeuvres complètes*, Tome IV, 1re partie, tr. par Paul Vicaire, Paris, Société d'Édition „Les belles lettres", 1983 ; Platon, *Phaidon*, în *Dialoguri*, ed. Iri, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Cezar Papacostea ; Platon, *Gorgias*, *Dialoguri*, ed. rom. cit. ; Platon, *Phèdre*, Tome IV, Oeuvres complètes, 3e partie, tr. par Léon Robin, Paris, Société d'Édition „Les belles lettres", 1970 ; Platon, *Phaidros*, Humanitas, Bucureşti, 1993, trad. rom. de Gabriel Liiceanu ; Platon, *Menon*, în *Dialoguri,* ed. rom. cit. ; Platon, *Banchetul*, Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Petru Creţia ; Platon, *Criton*, în *Dialoguri*, ed. rom. cit. ; Platon, *Timée*, *Oeuvres complètes*, Tome X, tr. par Albert Rivaud, Société d'Édition „Les belles lettres", Paris, 1970.

1. Foarte interesante sunt observaţiile minuţioase ale lui Henri-Irénée Marrou privind asumarea diatribei greco-romane populare de către semnatarii înşişi ai Evangheliilor şi de către Părinţii apostolici. E vorba, spune istoricul, de un fenoment de „osmoză culturală, de imitarea spontană a mediului de civilizaţie" – Marrou, „Diatriba creştină", în *Patristică şi umanism. Culegere de studii*, Meridiane, 1996, trad. rom. de Cristina şi Costin Popescu, pp. 329-343, mai ales pp. 330-332. Alain Besançon, la rândul său, vorbeşte de un soi de platonism vulgar al primilor creştini. V. *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului, de la Platon la Kandinsky*, Humanitas, Bucureşti, 1996, trad. rom. de Mona Antohi, p. 8.
2. V. M. Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, Ed. Univers Enciclopedic şi Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, trad. rom. de Cezar Baltag, p. 435.

căreia tocmai i-am consacrat o notă, precum şi împărţirea, de origine stoică[1], a sufletului în alte două părţi (sufletul propriu zis, probabil *psyché* şi *pneuma* sau *duhul*[2]). El le va ura astfel celor din Tesalonic : „Şi Însuşi Dumnezeul păcii să vă sfinţească-n chip desăvârşit ; şi întregul vostru duh şi suflet şi trup păzească-se fără prihană întru venirea Domnului nostru Iisus Hristos" (1 Tes 5 : 23)[3] ; şi va spune către evrei : „Căci cuvântul lui Dumnezeu este viu şi lucrător şi mai ascuţit decât orice sabie cu două tăişuri, şi pătrunde pân' la despărţitura sufletului şi a duhului, a încheieturilor şi a măduvei (…)" (Evrei, 4 : 12).

E foarte probabil ca acest tip de diviziune să nu le fi fost nici evreilor cu totul străin, dacă ţinem seama de faptul că, în lumea semitică[4], la survenirea morţii, atât sufletul (*nefesh*) cât şi suflul (un fel de spirit care mai poate rătăci o vreme în jurul mormântului constrângând cadavrele la impuritate) părăsesc corpul pentru a merge într-o lume a umbrelor (*sheol*, unde sufletului i se pregăteşte o stare de semi-aneantizare).

Este, oricum, destul de probabil ca diviziunea operată de Sfântul Pavel să fi fost deja prezentă în terminologia nou testamentară, prin autorii Evangheliilor, încă fideli concepţiei semitice[5].

1. V. Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârşitul secolului al XIV-lea*, Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Ileana Stănescu, p. 19.
2. A se vedea şi alte modificări de nuanţă ale termenilor la Taţian (Gilson, *op. cit.*, p. 24), Irineu (*ibid.*, p. 39), Nemesius care se inspiră şi din Aristotel (*ibid.*, p. 69). Ca şi accepţiile termenului *pneuma* la Aristotel prin comparaţie cu accepţia stoică în Culianu, *Eros şi magie*…, p. 30.
3. Pentru a se alinia împărţirii pauliniene, Apolinarie, episcop al Laodiceei, consimte în secolul al IV-lea la împărţirea omului în trup (*soma*), suflet (*psyché*) şi intelect (*pneuma* care, spune el, este acelaşi lucru cu *nous*). V. Gilson, *op. cit.*, p. 69. Prin aceasta, el trimite direct la Platon, care aşază alături de dihotomia cunoscută un al treilea element, intelectul (*nous*) adăugat sufletului.
4. Am consultat L. Monloubou, F. M. du Buit, *Dictionnaire biblique*, Desclée, Paris, 1984, p. 488.
5. *Ibid.*, p. 489.

În orice caz, constrângerile exprimării în greacă sau, poate mai exact, constrângerile unui sistem de gândire riguros conturat, pot să fi provocat unele confuzii şi imprecizii. Avem astfel în Evanghelia după Marcu : „Şi ce-i foloseşte omului să câştige lumea-ntreagă şi să-şi păgubească sufletul ? " (tradus prin *psyché*) (Marcu, 8 : 36), iar în Evanghelia după Matei, „Iar Iisus, strigând iarăşi cu glas mare, şi-a dat duhul" (tradus prin *pneuma*) (Matei, 27 : 50). Ne-am putea întreba în ce fel cele două experienţe sunt diferite ?

Ideile de forţă ale Apostolului Pavel, precum şi accentele specifice pe care le imprimă creştinismului primar, se vor reflecta după moartea sa în operele primilor apologeţi care vor merge un pas mai departe : recunoaşterea şi impunerea creştinismului ca religie în lumea greacă şi romană. Spre deosebire de epoca apostolică marcată de misionarism, apologeţii sunt preocupaţi de încadrarea revelaţiei creştine în vastul şi pestriţul orizont spiritual al vremii.

Secolul al II-lea pare supus unei presiuni religioase difuze în cadrul căreia creştinismul, în forma lăsată de Sfântul Pavel, nu se evidenţia întotdeauna. Preluând datele istoricului Hubert Cancik, Culianu ne spune că la o populaţie de un milion de locuitori, Roma acelor vremuri avea între 50000 şi 80000 de evrei, între 20000 şi 30000 de practicanţi ai cultelor egiptene, acelaşi număr pentru cultele siriene, cam 20000 de creştini, 10000 de mithraişti şi câteva sute de gnostici[1]. Aceştia din urmă, deşi puţini la număr, se dovedesc a fi o concurenţă serioasă pentru primii gânditori creştini[2].

1. Culianu, *Arborele gnozei*, p. 59. A se vedea pentru o scurtă trecere în revistă a importanţei sociologice a comunităţii creştine precum şi implicaţiile acesteia şi Marrou, *Teologia istoriei*, pp. 153-159, mai ales p. 153.
2. A se vedea lucrările lui Culianu deja amintite pentru detalii referitoare la consecvenţa în explicaţii şi scrupulozitatea „logicii" gnosticilor, precum şi pentru detalierea motivelor exacte care făceau din ei cei mai temuţi adversari ai apologeţilor.

Gnosticismul îşi va racola victimele chiar şi din linia primilor apologeţi[1] – Taţian, spre exemplu, împarte sufletul în două elemente : un fel de spirit (*psyché*) „care impregnează materia a tot ce există : aştri, îngeri, oameni, animale”[2], este una în toate şi de origine materială. Gilson bănuieşte că Taţian se referă aici la unele texte ale Vechiului Testament în care sufletul animalelor este identificat cu sângele[3] ; a doua parte a sufletului fiind *pneuma* care, întocmai ca la Sfântul Pavel, este sufletul propriu-zis în care locuieşte imaginea lui Dumnezeu. Or acest fel de corespondenţă între o parte sufletului şi astre, „o consubstanţializare pneumatică între om şi originea sa cosmică”[4], este tocmai cea specifică textelor antropogonice gnostice. Pe de altă parte, un astfel de spirit material, de o substanţă cu astrele, pare să fie foarte asemănător vehiculului sufletesc al neoplatonicienilor şi ale cărui origini, destul de neclare, trec prin Aristotel, prin stoici şi prin medicul Galen, celebru în secolul al II-lea[5].

Chiar urmărindu-l doar pe Taţian, putem deja intui hăţişul orientărilor religioase ale vremii care îngreuna considerabil delimitarea unor dogme şi a unei terminologii specifice ; astfel, spune Gilson, „primii gânditori creştini au fost pe deplin conştienţi că o anumită arie de probleme ţine concomitent de competenţa filozofilor şi de cea a creştinilor”[6], lucru care i-a mobilizat în două direcţii opuse : fie spre căutarea argumentelor necesare combaterii sistemelor acestora de gândire

1. V. şi Gilson, *op. cit.*, pp. 24-27.
2. *Ibid.*, p. 24.
3. Trimiterea la sânge, ca parte materială a sufletului, dacă nu chiar ca fiind sufletul însuşi, este evidentă în versetul următor : „Numai vezi ca nu cumva să mănânci sângele, căci sângele este viaţa (sufletul) ; şi să nu mănânci sufletul împreună cu carnea” (Deut., 12 : 23).
4. Culianu, *Gnozele dualiste...*, p. 138.
5. V. Culianu, *Eros şi magie...*, pp. 30-36, 55-60.
6. Gilson, *op. cit.*, p. 21.

(cazul lui Taţian), fie spre ceea ce era de multe ori mai convenabil, adică sprijinul clasicilor.

Cum bine se ştie, primul sprijin invocat era Platon. Nu e de mirare că Iustin atribuia drept sursă pentru dialogul *Timaios* pe Moise, în timp ce renegatul Origene va descoperi la rândul său surse biblice în *Phaidros*[1], iar în secolul al III-lea, Clement din Alexandria sfârşeşte prin a conchide că întreaga filozofie se datorează unei anumite intuiri a lui Dumnezeu, chiar dacă această intuiţie avea probabil un caracter vag şi imperfect[2].

Oricum, exagerate sau nu, aceste convingeri lasă să se observe faptul că sursa preferată a apologeţilor primelor secole creştine rămâne Platon, deşi Gilson ne sfătuieşte[3] să utilizăm cu prudenţă expresia „platonismul Părinţilor”, care ar putea induce ideea existenţei unei direcţii platonice în scrierile acestora, când, în fapt, adevărul este că textele apologetice, esenţialmente creştine, se serveau de elemente platonice[4] pentru a da o formă cât mai viabilă credinţei în mântuirea prin Isus Cristos cel înviat.

Iată un motiv în plus pentru ca Părinţii Bisericii să nu meargă niciodată prea departe cu platonismul : *evidentul său antisomatism*. Şi, astfel, imposibilitatea încadrării sale într-o formulă creştină definitivă care *nu putea lăsa deoparte dogma învierii trupurilor*. Într-un fel sau altul, mai repede sau mai târziu, trupul trebuia salvat din mediul depreciativ tipic platonician şi (re-)introdus în ecuaţie. Să se considere, de pildă, că sufletul nu este el însuşi o substanţă de sine stătătoare, prinsă într-o închisoare vrednică de tot dispreţul, că el ar putea fi

1. V. Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*, Tome I, *L'émergence de la tradition catholique 100-600*, trad. rom. de l'anglais par Pierre Quiller, P.U.F., Paris, 1994, p. 34.
2. *Ibid*.
3. Gilson, *op. cit.*, pp. 85, 86.
4. Lista lor completă o oferă tot Gilson, *op. cit.*, la pagina 86.

forma trupului, şi că, astfel, fiinţa umană ar putea constitui o unitate substanţială a sufletului şi trupului. „Il s'ensuit nécessairement que *l'âme est substance au sens de forme d'un corps naturel possédant la vie en puissance*. Or la substance formelle est entéléchie : l'âme est donc l'entéléchie d'un corps de cette sorte"[1] (II 1) şi încă, „ce qui distingue l'animé de l'inanimé c'est *la vie*"[2] (II 2) – spune Aristotel ; însă apologeţii primelor secole nu vor fi dispuşi să sesizeze folosul unităţii substanţiale a trupului şi sufletului, preocupaţi fiind să sublinieze independenţa ultimului faţă de primul, neîntâmpinând astfel nici o rezistenţă filozofică în demonstrarea nemuririi sale. Doar târzia reformă tomistă va asimila definitiv aristotelismul, moment în care sufletul va pierde privilegiul de a percepe direct Inteligibilul, din pricina „ataşamentului" său faţă de corp[3].

În acest fel, sufletul este intelect[4] şi îl poate intui pe Dumnezeu şi totodată este formă a trupului cu care constituie

1. Aristotel, *De l'âme*, Société d'Édition „Les belles lettres", Paris, 1966, tr. par E. Barbotin. Sublinierile ne aparţin. Menţionăm că la Aristotel, *substanţa* presupune o formă concretă, reală, altceva decât materia ; iar *entelehia* este actul înţeles cu o nuanţă : aceea de act care *nu mai este angajat în devenire*.
2. Trimitem cititorul la o lucrare mult mai recentă : *Întrupare. O filozofie a trupului*, Deisis, Sibiu, 2003, aparţinând regretatului fenomenolog Michel Henry, pentru o re-gândire fenomenologică a întrupării şi, mai ales, a Vieţii (cartea este tradusă de Ioan I. Ică jr.)
3. Aici va interveni sofisticata doctrină a vehiculului sufletului care face posibilă comunicarea dintre trup şi suflet, doctrină a cărei lungă carieră ne-o relatează pe larg Culianu în *Eros şi magie*..., mai ales pp. 23-34. Nu mai insistăm asupra ei.
4. La Aristotel, sufletul are trei părţi : *vegetativ, senzitiv* şi *raţional*, acesta din urmă numindu-se şi *intelect* ; astfel, spune el, „rămâne de văzut dacă după destrămarea compusului mai rămâne ceva. Pentru unele lucruri, nimic nu ne împiedică să admitem asta. Aşa e cazul cu sufletul, dar *nu cu sufletul considerat în întregime, ci numai cu intelectul*, căci e oarecum imposibil să admitem acest lucru pentru sufletul în întregime". V. *Metafizica*, Iri, Bucureşti, 1996, trad. rom. de Şt. Bezdechi, cap. 3, 1070a. Sublinierile ne aparţin.

un *corpus* fizic asemenea tuturor lucrurilor care sunt alcătuite din materie şi formă[1].

Luând-o înaintea lui Toma cu aproximativ unsprezece secole, Athenagoras pare să fie primul apologet care îndrăzneşte să nu cedeze „mirajului platonismului"[2], aducând în prim-plan ceea ce religia creştină are specific şi care este, oricum, un aspect neglijat de spiritul vremii : este vorba de *învierea în trup*. În mod inevitabil, el recurge la o inserţie aristotelică : Dumnezeu nu a creat suflete, ci oameni, omul nu este un suflet care foloseşte un trup (idee mult repetată de Socrate), ci este trup în măsura în care este şi suflet – şi în acest fel, dogma învierii trupului care stârnea atâta suspiciune în tabăra păgânilor[3] nu mai reprezenta o fantasmagorie câtă vreme corpul făcea parte din „definiţia omului"[4]. Apologetul reuşeşte astfel să explice posibilitatea învierii în trup aliniindu-se exemplar spiritului vremii fără a fi nevoit să recurgă la modelul învierii lui Isus (încă neclar, deşi reprezentând garanţia definitivă a oricărui creştin[5]) ; oferă, astfel, o foarte bună acroşă celor încă neconvertiţi.

„A merge pe urmele platonicienilor atât cât îngăduia religia creştină" – aşa suna observaţia Sfântului Toma privitoare la teologia unui Părinte care valorifică şi totodată limitează platonismul într-una dintre cele mai rezonabile maniere : Sfântul Toma se referea la Sfântul Augustin.

Augustin îşi sprijinea în mare parte afirmaţiile despre Dumnezeu pe cunoscutele precepte platonice, numai că el

1. V. Toma d'Aquino, *Summa theologiae*, Opere I, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1997, trad. rom. de Gheorghe Sterpu şi Paul Găleşanu, Quaestio XII, cap. 2, 3, 4, pp. 154-162.
2. Gilson, *op. cit.*, pp. 29 şi 67.
3. Pelikan, *op. cit.*, p. 31 ; Gilson, *op. cit.*, p. 29.
4. Gilson, *op. cit.*, p. 29.
5. „Căci dacă morţii nu învie, atunci nici Hristos n-a înviat. Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică vă este credinţa, voi sunteţi încă în păcatele voastre" (1 Cor 15 : 16, 17).

operase câteva modificări pe care nu putem să nu le menţionăm. Dacă episcopul Hipponei vorbea despre un trup condus, pătruns şi vegheat de suflet[1], făcea în plus menţiunea că acesta nu era totuşi o temniţă „naturală" a lui, ci una care avea drept cauză starea decăzută a omului. Eliberarea sufletului din ea este scopul însuşi al vieţii morale. Ceea ce nu înseamnă, fireşte, că ar trebui să ne sinucidem[2], chiar dacă libertatea deplină a omului asupra căruia Cristos îşi varsă harul nu o vom putea obţine decât la ieşirea din trup. Moartea în sine, pieirea creaturilor universului, spune Augustin, contribuie la frumuseţea acestuia, deoarece a pieri înseamnă a face loc altei vieţi, moartea transformându-se astfel, pentru creştin, într-un lucru bun[3].

1. V. Gilson, *op. cit.*, p. 126.
2. Problema sinuciderii a planat asupra primelor secole creştine în mai multe forme, una mai ameninţătoare decât alta, toate generate de acuzaţia pe care o aduceau păgânii în faţa aparenţei de sinucidere a lui Cristos, mort de bunăvoie. Acest mod aparte de sinucidere (prin alegerea voluntară a morţii) va pune mari probleme teologilor medievali, deşi, în perioada Bisericii primare, nenumăraţi martiri au ales să moară, iar unii dintre apologeţii primelor generaţii, printre care se număra şi Tertulian, considerau sinuciderea un act de curaj. Clement din Alexandria este printre puţinii care, la acea vreme, condamnă clar suicidul : „Cei care se sacrifică voluntar", spune el, „au o părere falsă despre martiriu şi au o părere prea bună despre voinţa divină" (v. Georges Minois, *Istoria sinuciderii. Societatea occidentală în faţa morţii voluntare*, Humanitas, Bucureşti, 2002, trad. rom. de Mircea Ionescu, p. 33). O dată cu Sfântul Augustin, interdicţia sinuciderii devine lipsită de orice echivoc. Iată ce spune episcopul, nu fără o urmă de ironie, în *De Civitate Dei* : „Dacă trebuie considerat un om cu suflet mare acela care e capabil să-şi ridice viaţa, atunci a atins acest stadiu al spiritualităţii de elevaţie acel faimos Cleombrotus, despre care se spune că după ce a citit cartea lui Platon care tratează despre nemurirea sufletului, s-a aruncat de pe un zid într-o prăpastie şi în modul acesta a plecat din această viaţă, transmigrând către aceea care a crezut că e mai bună" (Sf. Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1998, trad. rom. de Paul Găleşanu, Cartea I, cap. 22).
3. Sf. Augustin, *op. cit.*, Cartea I, cap. 10.

Din pricina păcatului originar (care a presupus şi răzvrătirea trupului împotriva sufletului[1]), trupul, pe care Dumnezeu l-a pus să slujească sufletului, a pierdut controlul. Îndreptat înspre materie, „încărcat" de ea, ajungând să nu mai creadă decât într-însa, sufletul nu se mai poate recunoaşte pe sine şi ajunge să se creadă trup – aceasta fiindu-i închisoarea, şi nu „primul" trup pe care i l-a dat Dumnezeu. Din starea de cădere în care se află, sufletul nu se mai poate salva singur, ci doar prin harul mântuirii lui Isus Cristos. Mila cerească, harul dumnezeiesc este, de fapt, la Augustin, „secretul" mântuirii, căci adevărata jertfă este „opera milostivirii lui Dumnezeu"[2]. Cât despre jertfa credincioşilor, pe care o propunea deja Sfântul Pavel, Augustin spune : „trupul vostru, de care sufletul se foloseşte ca de un rob inferior, sau ca de o unealtă, când folosinţa lui bună şi corectă este în slujba lui Dumnezeu, atunci este jertfă"[3].

Păcatul originar prin care omul s-a îndepărtat de Dumnezeu ca să se bucure de el însuşi nu mai poate fi înlăturat prin eforturi proprii. „Momentul hotărâtor", spune Gilson, „al istoriei personale a lui Augustin fusese descoperirea păcatului, a neputinţei de a se ridica fără harul Mântuirii şi a reuşitei garantate de acest ajutor divin"[4]. Rămâne, astfel, în centrul teologiei augustiniene, ideea *necesităţii harului*, ca unic garant al ieşirii din decăderea în care ne-a adus un suflet care nu se mai recunoaşte pe sine.

Ceea ce putem remarca în primă instanţă, odată cu conturarea preceptelor creştinismului, este această idee de *cădere într-un destin muritor*, apăsarea produsă de un păcat originar, de un suflet care trăieşte după legile reprobabile ale trupului

1. Gilson, *op. cit.*, p. 124.
2. Sf. Augustin, *op. cit.*, Cartea X, cap. 6.
3. *Ibid*.
4. Gilson, *op. cit.*, p. 124.

şi care nu mai poate urca la starea iniţială cu de la sine putere; doar o mişcare divină de sens invers, care are loc prin asumarea temporară, dar deplină, de către Creator, a condiţiei umane[1] poate prilejui un *gest de răsturnare a sensului morţii* („cu moartea pe moarte călcând"). În urma acestui gest salvator, creştinul poate spera la o refacere a stării sale iniţiale de graţie şi de nemurire, primind harul (deci şansa) pe care, din bunătate, Creatorul său i-o oferă.

Aşa cum deja am arătat, ne găsim în faţa unei schimbări de semn: prin jertfa sa, Isus transformă trecerea de la viaţă la moarte, într-una de la moarte la viaţă[2] – în sens fizic pentru El, în sens spiritual pentru credincioşi: „Unde-ţi este, moarte, birunţa? Moarte, unde-ţi este boldul?" (1 Cor. 15: 55), exclama Sfântul Pavel.

În termeni pragmatici, a-l refuza pe Dumnezeu înseamnă, de fapt pentru creştin, a alege moartea. Surprins de moartea fizică în „stare" de păcat[3] (deci de moarte spirituală!), omul va avea de suferit damnarea veşnică a sufletului. O dată cu creştinismul, ideea de păcat capătă dimensiuni fără precedent: „Iar boldul morţii este păcatul" (1 Cor. 15: 56) îi ameninţa Apostolul Neamurilor pe cei din Corint.

Răspunderea individuală în faţa Judecătorului pentru fiecare faptă rea, apăsarea păcatului originar şi eventualitatea unei suferinţe veşnice, dă o amploare extraordinară sentimentului

1. „Că devreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om a venit şi învierea morţilor. Că după cum toţi mor în Adam, tot aşa toţi vor învia întru Hristos" (1 Cor. 15: 21, 22).
2. V. lucrarea despre *Physiologus* a lui Monique Alexandre, „Bestiaire chrétien: mort, rénovation, résurrection dans le *Physiologus*" în *Mort et fécondité dans les mythologies. Travaux et mémoires*. Actes du colloques de Poitiers, 13-14 mai 1983, Société d'Édition „Les belles lettres" 1986, publ. par François Jouan, Centre de recherches mythologiques de l'Université de Paris X, p. 120.
3. V. L.V. Thomas, *L'anthropologie de la mort*, Payot, Paris, 1975, p. 203.

culpabilităţii. „Fireşte", spune France Quere, „creştinismul nu a inventat conştiinţa, nici culpabilitatea, nici această prodigioasă dinamică a sufletului ce încearcă mereu să se depăşească. Însă a mobilizat forţele fiinţei într-un proiect fără precedent… Existenţa devine teatrul unei neîncetate lupte între dragostea faţă de Cristos şi ceea ce se numeşte de-acum încolo păcat."[1]

3.3. Reprezentări ale morţii

3.3.1. *Înmormântarea ad sanctos sau nemurirea prin contaminare. Despre o graniţă fragilă între creştini şi păgâni*

Configurările specifice ale funeraliilor, iconografia funerară sau spaţiile şi tipurile de cimitire fac, toate, parte din manierele concrete de reprezentare a morţii, şi nu pot rămâne fără ecouri sociale[2]. Anticii luau întotdeauna faţă de morţii lor o distanţă precaută pe care am putea-o numi, fără riscul de a greşi, chiar reticenţă. Exceptând cultul eroilor la vechii greci, în alte ţinuturi, de exemplu la Roma sau la Pompei, moartea nu interfera cu cetatea. La Roma, legea celor 12 Table interzicea categoric îngroparea *in urbe*[3]. Morţii nu puteau locui împreună cu viii[4]. Dar, după cum ne spune Ariès, „ils ne furent ni expédiés au loin ni tout à fait isolés"[1] –

1. Delumeau, *Păcatul şi frica*, vol. I, p. 389, citând France Quere, *Les Pères apostoliques*, Seuil, Paris, 1980, p. 30.
2. V. Bruno d'Agostino şi Alain Schnapp, „Les morts entre l'objet et l'image", în G. Gnoli şi J.-P. Vernant (coord.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge Univ. Press şi Éd. de la Maison de Sciences de l'Homme, Paris, 1982, pp. 17, 18.
3. Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort du Moyen Âge à nos jours*, p. 25.
4. V. şi Ariès, *Images de l'homme devant la mort*, Seuil, 1983, p. 8.
5. *Ibid*.

erau păstraţi la marginea oraşului, în aşezăminte care se aliniau de-a lungul drumului principal, aşa cum se întâmpla la Via Appia[1].

În orice caz, nevoia de a rămâne în memoria posterităţii îi îndemna pe unii demnitari să-şi construiască monumente. Nimeni nu năzuia însă cu adevărat la o împlinire post-mortem. Ghilgameş rămâne un învins – Siduri, hangiţa de pe malul mării, îi replică nebunului rege al Urukului : „O, Ghilgameş, unde rătăceşti la voia întâmplării ? / Viaţa veşnică pe care o urmăreşti n-o vei afla”[2], iar Enkidu, devenit o umbră, îi vorbeşte prietenului său de pe un tărâm „acoperit cu pulbere” şi îi spune : „dacă ţi-aş destăinui legea lumii subpământene pe care o cunosc/ te-ai porni pe plâns”[3]. În mod similar, umbra lui Ahile, „cu plâns şi cu suspin”[4] îl întâmpină pe Ulise : „Cum ai putut să vii tu pe tărâmul/ Noptatic, unde şi-au locaşul morţii / Nesimţitori, becisnice umbre / de oameni răposaţi ? ”[5]. Pe tărâmul lui Nergal sau lui Hades, „viaţa” pare, iată, la fel de umilitoare.

Nemurirea şi învierea, dincolo de graniţele legendare şi mitice, rămân totuşi străine conştiinţei vechi. Nici măcar nişte atenieni emancipaţi din era noastră nu pot pricepe spusa nebunului Apostol care le va trece pragul cetăţii ; şi de aceea decid : „Despre asta te-om asculta şi altă dată” (Faptele Ap., 17 : 32).

Altă dată, când ? Marrou o spune răspicat : „*noţiunea de înviere a fost greaua încercare de care s-a lovit evanghelizarea lumii antice* : obstacol pentru mentalitatea epocii, de el se lovea

1. Ariès, *Essais sur l’histoire de la mort…*, p. 25. În plus, fiecare cetăţean, inclusiv sclavii, avea dreptul la un *loculus* şi la o inscripţie funerară sumară. V. p. 41.
2. *Epopeea lui Ghilgameş*, Mondero, Bucureşti, 1998, trad. rom. de Virginia Şerbănescu şi Al. Dima, Tableta a X-a, II.
3. *Ibid.*, Tableta a XII-a, IV.
4. *Odiseea*, Ed. de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1956, trad. rom. de G. Murnu, Cântul XI, 633.
5. *Ibid.*, Cântul XI, 635-638.

şi sensibilitatea populară şi reflecţia savantă”[1]. Încetul cu încetul însă, creştinismul câştigă teren. În secolele III-IV, spiritul acestei religii care promitea învierea în trup domina deja întreg Occidentul şi Africa romană. Oamenii sunt dispuşi, acum, cel puţin să asculte promisiunile unei învieri pe care le-o pregătea Isus Cristos. Ei se arată de asemenea dispuşi să înfăptuiască una dintre *cele mai spectaculoase răsturnări de sens pe care istoria a cunoscut-o vreodată în sfera reprezentării morţii : să transforme o mai veche reticenţă faţă de cadavre, într-o dorinţă de familiarizare cu acestea* care va merge, cu timpul, foarte departe, până la inventarea macabrului. Şi toate acestea, graţie noii credinţe în învierea sufletului şi trupului care va pune încetul cu încetul în mişcare întreg mecanismul sistemului de reprezentare a morţii, schimbându-i direcţia. Până la urmă, acceptul morţilor în cetate[2], adică în preajma celor vii, va fi realizat de Evul Mediu prin gesturi simbolice aproape exaltate.

3.3.1.1. *O istorie de sprijin*

Au existat, fireşte, dincolo de forţa promisiunii învierii în trup, câteva conjuncturi ajutătoare. Este vorba, în primul rând, de cultul martirilor[3]. Să ne amintim, pe scurt, o situaţie asemănătoare petrecută în Grecia antică. O dată cu răspândirea cetăţilor, prin secolul al VIII-lea î.H.[4], exigenţele vieţuirii în *polis* se schimbă radical[5]. Comportamentul religios suferă

1. Marrou, „Dogma învierii corpului şi teologia valorilor umane la învăţătura Sfântului Augustin”, în *Patristică şi umanism*, ed. cit., p. 547.
2. V., Ariès, *Essais sur l’histoire de la mort…*, p. 25.
3. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 47.
4. J.-P. Vernant, *Mit şi religie în Grecia antică*, Meridiane, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Mihai Gramatopol, p. 47.
5. V. de asemenea Claude Bérard, „Récupérer la mort du prince : héroïsation et la formation de la cité”, în G. Gnoli şi J.-P. Vernant (coord.) *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge Univ. Press şi Éd. de la Maison des Sciences de l’Homme, Paris, 1982, p. 89.

la rândul său multiple modificări ; sentimentul de apartenenţă la cetate consacră templele locale, cu zei şi practici religioase proprii zonei respective[1]. Faptul că orice conjunctură, eveniment sau faptă socială ori culturală vor fi investite politic nu va fi suficient, sistemul religios însuşi, primind locul său în *polis*, va conduce la generarea aşa-numitei religii civice[2]. Pe acest fond de ideologizare a întregii existenţe a apărut şi *cultul eroilor*. Venerarea eroilor se răspândeşte, nu întâmplător, într-o perioadă în care grecii, acum cetăţeni, se simt legaţi de locul pe care îl ocupă în spaţiul Eladei într-o asemenea măsură, încât Vernant vorbeşte de „un fel de simbioză" „care se stabileşte între oameni şi glie", „ca şi cum cetăţenii ar fi copiii unui pământ din care au apărut, la origini, sub formă de autohtoni"[3].

Aceste spirite ale oamenilor decedaţi[4], trăitori în pământ, evocă timpul glorios al „începuturilor" şi, în plus, atestă importanţa gliei şi a locului unde sunt îngropate rămăşiţele „încărcate de redutabile puteri magico-religioase"[5], chiar dacă acestea erau deseori alese arbitrar, pe situsurile construcţiilor funerare miceniene părăsite de secole[5]. Nu e greu de presupus că atenţia deosebită care le era acordată (abundenţa riturilor de doliu, coruri tragice etc.[6]), tocmai într-o perioadă în care necesităţile sociale trimiteau la o organizare profundă a *polisului*[7], are foarte probabil legătură cu nevoia lor de coeziune, atestare socială şi proeminenţă spirituală. Întrucât zeii olympieni – locali sau comuni – locuiau în cer, eroii, ca

1. V. Vernant, *Mit şi religie*..., p. 48.
2. V. *ibid*., pp. 47-50 şi Bérard, *op. cit*., p. 89.
3. Vernant, *Mit şi religie*..., p. 49.
4. Eliade, *op. cit*., p. 181.
5. *Ibid*., p. 183.
6. Vernant, *Mit şi religie*..., p. 50.
7. Eliade, *op. cit*., p. 183.
8. Cum spunea Vernant, „ca să-şi implanteze rădăcinile până în lumea divină" – *Mit şi religie*..., p. 50.

locuitori ai lumii subpământene (alături de zeii htonieni[1]) răspundeau perfect cerinţelor de reprezentare ale prezentului : existenţa unor fondatori ai *polisului* a căror condiţie excepţională se probase în *illus tempus*.

Cum se poate deduce, condiţia eroică se vădeşte a fi înrudită atât cu cea zeiască (ca şi acestora din urmă, eroilor li se închinau jertfe, erau jeliţi ritualic, iar rămăşiţele lor apăreau deseori în plină *agora*[2]), cât şi cu cea a defuncţilor de rând. Eroii greci (ca Oreste, Ahile, Herakles) deveneau, deci, ţinta libaţiilor şi a cinstirii funerare în general, *chiar prin moartea lor* – de obicei o moarte neobişnuită (violentă sau dramatică)[3].

Deşi se bucurau de calităţi extraordinare (statură uriaşă, trei şiruri de dinţi, androginie, potenţă sexuală ieşită din comun etc.[4]), ei nu împărtăşeau totuşi condiţia nemuritoare a zeilor, apropiindu-se mai degrabă de un ideal omenesc de forţă şi vitejie. Faptul că atrăgeau uneori invidia zeilor (pe care îi şi înfruntau de altfel pe diverse căi[5]) reprezintă un alt argument ce ar putea explica ataşamentul cetăţenilor pentru aceşti morţi „de elită"[6]. Atât motivaţiile de mai sus, cât şi cele adăugate de Bérard, în sensul că aceste personaje defuncte rezolvă problema unei crize de suveranitate cu care se confruntau *polisurile* în secolul al VIII-lea, lasă loc unei explicaţii care poate merge în adâncime. Dacă amintim de asemenea faptul că excepţionalitatea acestor eroi nu excludea o înfăţişare şi un comportament deseori aberante[7] (aspect teriomorf,

1. Eliade, *op. cit*., p. 183.
2. Vernant, *Mit şi religie*..., p. 51.
3. V. amănunte în Eliade, *op. cit*., p. 183.
4. *Ibid*., p. 184.
5. *Ibid*. pentru detalii.
6. Bérard, *op. cit*., p. 90.
7. Ar fi bine să reamintim cititorilor importanţa sesizării caracterului ambivalent al sacrului în general, înţeles atât în dimensiunea sa psihologică (*temut-venerat*), cât şi în cea axiologică (*blestemat-sfânt*, *sacru-păngărit*). A se vedea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, ed. cit.,

numeroase anomalii şi handicapuri[1]) ei, îndepărtându-se prin aceasta de exemplaritatea zeilor, am putea spune că, prin ambivalenţa profilului lor, cetăţenii greci făceau trecerea la un nou ideal religios care pare să nu-şi dezvăluie eficienţa altfel decât prin contaminare cu profanul, mai exact, cu noile conduite ale cetăţii.

Prin religia civică se rezolvă, probabil, simbolic atât o problemă de ordin politic, cât şi una de ordin religios, ca singură cale de a prezerva integritatea fiinţei noului cetăţean[2].

Să nu scăpăm din vedere faptul că, prin cultul eroilor, *moartea se încetăţeneşte*. Intră pentru prima oară în *polis*, se supune şi chiar generează reguli (simbolice) de convieţuire. Nişte morţi excepţionali, ale căror oseminte au puteri magico-religioase, nu s-ar fi bucurat, probabil, de aceeaşi carieră glorioasă în afara cetăţii. Aceşti morţi sunt chemaţi acum să

p. 33. Tot ce se abate de la normă ţine de un alt regim ontologic decât acela al realului cotidian, iar la comunităţile arhaice tind să intre în categoria tabu-urilor, ceea ce înseamnă că apropierea fizică va fi exclusă în lipsa unor reglări ritualice stricte. În orice caz, anomaliile, boala, calamităţile, insolitul de orice fel fac – toate – parte, contrar aparenţelor, din acel nivel ontologic care produce nu numai spaima, ci şi fascinaţia, ele înspăimântă îndeamnă totodată la venerare ; în termenii lui Eliade, ele sunt *hierofanii negative* (*ibid.*). Izolarea celor care sunt altfel decât majoritatea nu înseamnă, deci, de-valorizare, ci, dimpotrivă, singularizare. V. capitolul anterior.

1. Eliade, *op. cit.*, p. 184.
2. Vernant este de o altă părere. Istoricul atribuie venerării eroilor o semnificaţie „pur religioasă" (*Mit şi religie…*, p. 51) sprijinindu-şi argumentul pe faptul că acest cult permite atât distanţarea de cultul unor zei care au o cu totul altă condiţie decât ei (nemurirea este prima lor caracteristică), cât şi de cultul funerar restrâns, punctual, al unor morţi obişnuiţi îngropaţi departe de cetate. Acest cult răspunde, crede Vernant, nevoii de înscriere a unui absent într-o prezenţă cât mai palpabilă, ceea ce explică rezonabil rolul comemorărilor şi al grijii deosebite acordate rămăşiţelor care, ne asigură Eliade, acţionează asupra celor vii timp de secole ! (*Istoria credinţelor…*, p. 183).

vorbească nu numai despre o continuitate spirituală, ci şi de una politică şi culturală. Pe scurt, ei par a fi „pretextul" inventării memoriei sociale (fiindcă, aşa cum arătam într-o notă, însuşi Vernant pomeneşte caracterul inconvenabil al cultului funerar obişnuit care avea loc în „cercul restrâns al rudelor"[1] şi avea o durată limitată).

Considerăm astfel că prin intermediul religiei civice şi în special prin gesturile comemorative presupuse de aceasta, moartea şi morţii devin pentru întâia oară „cetăţeni" ai polisului, deşi de data aceasta nu este vorba decât de o formă privilegiată a lor – cea eroică. Oricum, acest episod se constituie ca precedent pentru moartea „în cetate", care va supravieţui mai bine de şaptesprezece secole[2] printre cei vii, până când contemporanii noştri o vor izgoni din nou din metropolă.

3.3.1.2. *Intra sau extra-muros ?*

Dar să revenim la morţii noştri medievali. Acum, că avem sub ochi o descriere sumară a cultului eroilor, vom putea aprecia cu mai multă pertinenţă limitele şi resorturile familiarităţii medievale cu moartea.

Bazilicile construite lângă obişnuitele cimitire *extra-muros* au fost primele aşezăminte care trădau interesul deja conturat al oamenilor pentru venerarea martirilor[3] îngropaţi acolo cu mult timp în urmă, ca oricare alt defunct de rând. E posibil, spune Ariès, ca primele *martyria* să fi fost de origine africană, de unde au trecut mai apoi în Spania şi Roma. Marrou, preluând o altă sursă, crede la rândul său că primii care şi-au

1. Vernant, *Mit şi religie…*, p. 51.
2. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 47.
3. *Ibid.*, p. 51. A se vedea, de altfel, întreg capitolul dedicat de eminentul istoric al morţii înhumărilor *ad sanctos* (pp. 45-126).

înmormântat martirii în sanctuare au fost donatiştii cartaginezi, la începutul secolului al IV-lea[1].

Cimitirele *extra-muros*, jucând acum şi rolul unor spaţii de venerare a sfinţilor mai recenţi (care-i înlocuiau treptat pe vechii martiri), au atras nu numai morţii, dar şi viii, care, după construirea bazilicii aferente, le-au transformat în abaţii importante[2]. Să nu uităm, ne aflăm încă în afara zidurilor cetăţii, în secolul al III-lea – după Ariès[3] sau al IV-lea – după Marrou[4]. De-acum vizitate sistematic şi slujite de o comunitate laică sau monahală, aceste mici cartiere periferice atrăgeau în primul rând creştinii săraci care pesemne locuiau în apropiere şi pentru care drumul până la biserica din centrul cetăţii se dovedea mai anevoios.

Diferenţa deci dintre bazilicile *extra-muros* din preajma oraşului Milano, a Romei sau a Vaticanului[5] şi bisericile din oraş consta în faptul că primele adăposteau cel puţin un mormânt de sfânt şi multe alte morminte de rând, iar ultimele nu adăposteau, practic, nimic. Această polarizare a vieţii religioase medievale (catedrala cu sediul clerului pe de o parte şi sanctuarul funerar cu moaştele sfinte, bazilica şi mormintele de rând pe de altă parte) stârnea deseori rivalităţi[6] provocate în primul rând de afluxul de pelerini care privilegiau, fireşte, locul relicvelor sfântului şi nu pe cel al administraţiei episcopale.

Din ce în ce mai vizitate, noile cartiere *extra-muros* s-au extins într-atât încât graniţa dintre cetatea propriu-zisă şi noile

1. V. Marrou, „Bazilica creştină din Hippona în urma ultimelor săpături arheologice", în *Patristică şi umanism*, ed. cit., p. 238.
2. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 51.
3. Ariès, *Images de l'homme devant la mort*, p. 10.
4. Marrou, „Bazilica creştină din Hippona...", p. 238.
5. Am numit trei dintre cele mai vechi bazilici extra-muros (finele secolului al IV-lea), conform lui Marrou, „Bazilica creştină din Hippona...", p. 238.
6. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 53.

locuri de pelerinaj (dar şi de locuit) devenise treptat inexistentă. Nici clerul nu se mai arăta dispus să renunţe la morţii săi de elită, aşa că întâmplarea de la Arras (secolul al VI-lea)[1] nu a fost, probabil, una izolată : la moartea episcopului, mai marii Bisericii nu se mai arată dispuşi să-l înstrăineze în favoarea cine ştie cărei comunităţi creştine avide de cadavre celebre, şi îşi îngroapă mortul chiar în catedrala lui de baştină, lângă altar.

Ne aflăm deja în faţa *încălcării unei interdicţii* care vreme de secole funcţionase rezonabil : *nici un defunct să nu fie îngropat intra muros*. Cum mortul celebru atrăgea întotdeauna pe cei mai puţini celebri – fie ei vii sau morţi –, înmormântarea între zidurile cetăţii şi frecventarea asiduă a locurilor care adăposteau relicvele se aflau, iată, pe cale de generalizare.

Marrou face referire la nişte reînnoiri ale interdicţiei de înhumare *intra muros*[2] în legislaţiile a patru secole (III, IV, V şi VI) ! Dacă regula nu ar fi fost încălcată sistematic (chiar şi înmormântarea Sfântului Augustin[3] s-a numărat, probabil, printre cele „ilegale"), reînnoirile nu şi-ar fi avut, fireşte, rostul…

De-a lungul acestor secole (fiindcă Ariès se referă deja[4] la secolul al VII-lea ca la unul definitiv familiarizat cu înmormântarea *ad sanctos* şi, evident, *intramuros*), pe lângă sfinţii care îşi dormeau deja somnul de veci în oraş, au început să apară monumentele *ad sanctos* ale oamenilor bogaţi cu un spaţiu special amenajat, în spate, pentru înhumarea (sau incinerarea) sclavilor şi servitorilor personali.

Modificarea de esenţă se produsese. Odată ce primii muritori de rând au ajuns să-şi doarmă somnul de veci în apropierea

1. *Ibid*., p. 54.
2. Marrou, „Bazilica creştină din Hippona...", p. 239.
3. *Ibid*.
4. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 55.

unor moaşte, toţi viitorii morţi şi actuali adoratori ai rămăşiţelor sfinte vor râvni la obţinerea unui asemenea privilegiu. După informaţiile lui Michel Vovelle[1], stadiul acestei „competiţii" pentru locurile de înmormântare în preajma sfinţilor, de privilegiul căreia se bucurau cel mai adesea clerul şi nobilii, nu fusese încă depăşit în secolele al XIV-lea şi al XV-lea – ne aflăm, adică, în faţa unei tendinţe care se manifesta cu obstinaţie indiferent cât de greu surmontabile păreau piedicile legislative şi conjuncturale (de exemplu, spaţiul extrem de restrâns în care sute de oameni ţineau cu tot dinadinsul să fie înhumaţi[2]).

O scurtă schemă recapitulativă ne-ar putea facilita desprinderea unei imagini de ansamblu a mutaţiei care a avut loc în raportarea medievală la moarte şi morţi : cimitire obişnuite *extramuros* – venerarea de martir/sfânt – apariţia bazilicii *extramuros* – pelerinaje la locurile de venerare – extinderea ariei bazilicii extra-muros – înhumarea *intra-muros* şi *ad-sanctos* a mai-marilor Bisericii şi a celor înstăriţi (inclusiv în catedrale) – generalizarea înhumării *ad-sanctos*. De-acum înainte vom avea de-a face cu ceea ce Ariès numeşte moartea îmblânzită („la mort apprivoisée"[3]).

3.3.1.3. *Ce se întâmplă când moartea e mai blândă ?*

A-ţi dormi somnul de veci în preajma moaştelor echivalează, după toate aparenţele, cu a-ţi câştiga îndurarea în faţa lui Dumnezeu. Dar nu numai atât. Fiindcă, aşa cum am văzut,

1. Michel Vovelle, *op. cit.*, p. 159-164.
2. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 67. „Noi nu ne putem închipui astăzi", spune Ariès (acest fapt uimea şi pe atunci) „Cum s-au putut înghesui morţii Parisului timp de peste o jumătate de mileniu în micul cadrilater, ce depăşea cu puţin spaţiul actual din scuarul Saints-Innocents, situat între străzile Saint-Denis, Ferronnerie, Lenjerie (încă existente) şi strada Fers" (*op. cit.*, p. 79.).
3. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort*..., p. 24.

oamenii de rând nu reuşeau decât rareori să deosebească trupul de suflet, ei se temeau că, chipurile, după moarte, mormintele lor ar putea fi profanate, oasele împrăştiate şi, astfel, n-ar mai putea participa la învierea în trup pe care le-o promitea Cristos.

Asigurarea spirituală de care aveau nevoie era reprezentată de *moaşte*. Ea se dovedea întotdeauna mult mai puternică decât asigurările verbale oferite de ecleziastici referitoare la reconstituirea, de către Isus, la Înviere, chiar şi a trupurilor distruse sau mâncate de animale. Nu se poate şti nici cât de familiare le erau exemplele Părinţilor primelor secole creştine care ţineau cu tot dinadinsul să rupă orice legătură cu reflexele păgâne anterioare convertirii ; de pildă prin exemplul Sfântului Ignaţiu[1], care spera ca trupul său neînsufleţit să fie devorat de fiare, sau prin îndemnurile lipsite de echivoc ale Sfântului Augustin : „(…) din pricina uriaşului noian de cadavre, creştinii n-au putut fi îngropaţi [creştineşte]. Această situaţie nu trebuie să-l înspăimânte prea tare pe bine-credincios, dacă îşi aminteşte învăţătura care spune că nici trupurile care vor fi mâncate de fiare nu vor fi exceptate de la Înviere, şi nu vor fi lipsite nici măcar de un fir de păr din cap"[2]. Interesant este totuşi cum grija pentru soarta propriilor oseminte dispărea îndată ce mult-râvnitul loc de îngropăciune era obţinut. Fiindcă, o dată înhumate, osemintele drept-credinciosului treceau prin nenumărate dezgropări[3] fără ca cineva să se supere sau să-şi simtă învierea periclitată din această pricină.

Cu atât mai mult ar trebui să insistăm pe aceste aspecte aşa cum apar ele în spaţiul care avea să devină în scurt timp bizantin, şi unde grija pentru moaştele sfinţilor s-a prelungit – din câte ştim, fără sincope – până în zilele noastre. Cum

1. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 47.
2. Sf. Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, Cartea I, cap. 12.
3. Ariès ne spune că oasele erau la scurt timp exhumate pentru a face loc altor cadavre. Oasele mai mult sau mai puţin putrezite erau depozitate în osuare. V. *Omul în faţa morţii*, vol. I, pp. 74-86.

justificam la debutul capitolului, vom păstra nuanţele specifice morţii în spaţiul creştin ortodox pentru un studiu mai vast. Fără câteva remarci referitoare la statutul relicvelor în lumea bizantină, capitolul de faţă ar rămâne, însă, incomplet.

Lumea bizantină îşi susţinea practicile de acest fel printr-o gamă de motivaţii diferite de cele prezente în lumea catolică, cel puţin ca intensitate, de nu şi ca nuanţă. În secolul al VIII-lea, Sfântul Ioan Damaschin scria în dogmatica sa următoarele, pregătindu-şi demonstraţia cu mare fineţe : „În legea veche era socotit necurat tot cel care se atingea de un mort, dar nu erau socotiţi necuraţi morţii înşişi. Dar după ce însăşi viaţa şi cauza vieţii a fost socotită între morţi, nu mai numim morţi pe cei cari au adormit întru nădejdea învierii şi cu credinţa în el”[1]. Deşi întreg Evul Mediu timpuriu încetase, cel puţin teoretic, să considere trupul mort ca fiind impur, în ortodoxie, nuanţa decisivă va fi adusă de faptul că integrarea euharistică se face în Trupul în Viaţă al lui Cristos, ceea ce înduhovniceşte nu doar sufletul, ci şi materia trupului omenesc care devine, ne spune Olivier Clement[2], un *germen de înviere*.

Şi cu atât mai mult va trebui să avem în vedere acest „germen”, cu cât ne referim la trupurile sfinţilor despre care Sfântul Damaschin spune că „au ajuns cămări şi lăcaşuri curate ale lui Dumnezeu”[3]. Sfinţii, adaugă Părintele Stăniloaie parafrazându-l pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, se caracterizează mai ales prin „îndumnezeirea trupului, prin depăşirea oricărei dualităţi sau contrarietăţi între suflet şi trup, datorită Duhului care ne înduhovniceşte”[4].

1. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. Librăriei teologice, Bucureşti, 1938, trad. rom. de D. Fecioru, cap. XV, pp. 278, 279.
2. O. Clement, „Biserica ortodoxă”, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 160.
3. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 277.
4. Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloaie, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997, pp. 280, 281.

Aşa se face că moaştele sfinţilor fac deja parte din Noul Ierusalim, de aceea se cere a fi situate în Sfântul Altar, aproape de locul unde se săvârşeşte euharistia, iar venerarea lor, împreună cu aceea a icoanelor, face parte dintr-o „comuniune cu sfinţii”[1] înţeleasă ca o prezenţă personală specifică tradiţiei ortodoxe astăzi şi ieri (începând chiar din secolul al II-lea). Există şi au existat, deci, toate motivele pentru care spaţiile bizantine să favorizeze fără rest intrarea cimitirului în „inima satului”[2] sau oraşului şi, apoi, să tolereze chiar îngroparea *ad sanctos* a drept-credincioşilor.

Însă explicaţiile oferite de Sfântul Damaschin, în calitatea sa de ultim Părinte al Bisericii, să fi fost ele întotdeauna la fel de indiscutabil legate de trupul mort, înduhovnicit şi îndumnezeit, izvoditor de „viaţă şi lumină”[3] ?

Suspiciunile lui Ariès, privitoare la motivaţiile „telurice” ale lumii catolice de a prefera înhumarea în apropierea sfinţilor vor fi ele spulberate într-o lume bizantină abia conturată, cu toată candoarea şi caracterul profund creştin al lămuririlor prezentate mai sus ? Reproducem un text al aceluiaşi Sfânt Damaschin care, după ce invocă sprijinul versetului Apostolului Pavel de la 1 Corintieni 6 : 19 unde grecii sunt chemaţi la curăţenie sufletească şi trupească deopotrivă, amintindu-li-se că trupurile lor sunt temple ale Duhului Sfânt, Părintele continuă în felul următor : „Cum poate să facă minuni un corp mort ? Cum dar prin el demonii sunt puşi pe fugă, boalele sunt alungate, orbii văd, leproşii se curăţă, ispitele şi supărările se risipesc (…) ? Cât de mult trebuie să te osteneşti ca să găseşti un sprijinitor, care să te prezinte împăratului celui muritor şi să pună pe lângă el un cuvânt pentru tine ! Dar nu trebuesc oare cinstiţi apărătorii întregului neam omenesc,

1. Clement, *op. cit.*, p. 160.
2. *Ibid*.
3. Sf. Damaschin, *op. cit.*, p. 278.

apărători, care se roagă lui Dumnezeu pentru noi ? Da, trebuie să-i cinstim, ridicând Biserici lui Dumnezeu în numele lor, aducând roduri, prăznuind pomenile lor[1], bucurându-ne în aceste zile de prăznuire în chip duhovnicesc, pentru ca să fie potrivită bucuria cu aceia care ne-au adunat la prăznuire, pentru ca nu cumva încercând să-i cinstim, din contră să-i supărăm. (…) Să le ridicăm stâlpi, icoane văzute şi noi înşine să ne facem, prin imitarea virtuţilor lor, stâlpi şi icoane însufleţite ale lor"[2].

Nu cumva, în ciuda reuşitei convertiri de sens, nici practicile creştinătăţii răsăritene nu scapă de reflexele religiozităţii anterioare convertirii ? Elemente precum grija pentru atragerea influenţelor faste ale celor veneraţi, importanţa jertfelor de hrană, rolul de apărători acordat sfinţilor nu sunt, oare, uşor de regăsit în cultul eroilor greci, menţionat anterior şi, oricum, în aproape toate religiile şi cultele păgâne din Europa, anterioare şi/sau contemporane creştinismului ?

Cum vom încerca să arătăm mai jos, prăpastia dintre sensul dogmatic al unui gest cultic şi sensul practic al acestuia sau sensul asimilat de masa credincioşilor este, uneori, greu de trecut.

1. Din polul catolic : această practică a citirii numelor – nu doar în rugăciunile funerare, ci şi în slujbele de duminică – este analizată de Ariès în varianta vizigotă din Galia, de înaintea lui Carol cel Mare (deci înainte de secolul al IX-lea) şi de introducerea liturghiei catolice propriu-zise. Istoricul ne spune că existau trei liste de pomeniri : prima, a celor vii, apoi a sfinţilor şi, în sfârşit, a morţilor. Pentru aceştia din urmă se cere odihnă şi „fie ca iertarea păcatelor să fie obţinută prin intercesiunea martirului atât pentru vii cât şi pentru morţi". Ariès încadrează această tendinţă de numire a tuturor morţilor laolaltă cu viii şi sfinţii, într-un fir continuu, printre cele populare, dătătoare de seamă asupra „continuităţii dintre păgânism şi creştinism" – Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, pp. 202-205. Vezi textul în continuare pentru semnalarea schimbărilor care intervin în liturghie, o dată cu slăbirea credinţei în mântuirea tuturor oamenilor.
2. Sf. Damaschin, *op. cit.*, p. 279.

Ariès se numără şi el printre cei care pun la îndoială[1] motivele spirituale reale ale creştinilor catolici dornici să capete un loc de veci *ad sanctos*. E, oricum, sigur că resorturile motivaţiei înhumării *ad sanctos* priveau, şi aici, spre alte vremuri care nu cunoscuseră creştinismul şi nici promisiunile învierii în trup : îngrijorarea privitoare la soarta cadavrului şi spaima de o necinstire a mortului şi a „casei" acestuia, reflexe ale vechilor credinţe telurice[2], nuanţau, în primele secole după convertire, un soi de creştinism popular pe care avem să-l găsim în moartea „domestică" din secolele XIII-XIX.

Georges Minois nu se dă nici el înapoi de la o afirmaţie care, deşi regăsită şi la alţi istorici, în contextul ales de el pare oarecum forţată[3] : slăbiciunea medievalilor pentru moaştele sfinţilor are drept motor credinţa lor secretă în acea forţă sacră care se manifestă în entităţile finite la polinezieni şi la multe alte comunităţi arhaice din Australia şi Africa : şi anume în *mana*. Relicvele conţin această forţă impersonală şi în virtutea ei acţionează ca protectoare, binefăcătoare sau ca oracole.

3.3.1.4. *Limitele „păgânismului"*

Dacă creştinismul medieval – atât cel timpuriu cât şi cel târziu – se bucură de orientări dintre cele mai fertile, iar primii Părinţi şi marii teologi de mai târziu, culminând cu Sfântul Toma, au făcut mereu uz, în încercarea lor de a defini termenii raportării la Dumnezeu, de o întreagă tradiţie filozofică[4],

1. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I., p. 49.
2. *Ibid*., p. 48.
3. Minois, *L'Histoire de l'athéisme*, pp. 88, 89.
4. A se vedea lucrarea pe care H.-I. Marrou i-o dedică Sfântului Augustin, *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, Humanitas, Bucureşti, 1997, trad. rom. de Dragan Stoianovici şi Lucia Wald, mai cu seamă partea a doua a cărţii, pentru evidenţierea şi argumentarea caracterul pronunţat intelectual şi raţional al „misticii" augustiniene. Ne aflăm în secolele IV-V, încă departe de scolastică. V. mai ales pp. 145-162 şi pp. 248-270, despre *exercitatio animi*.

enoriaşii de rând nu par să se fi ridicat vreodată cu adevărat deasupra amalgamului de practici magico-religioase de care dispuneau din vremuri de demult şi pe care le ajustaseră acum imperativelor dogmatice creştine[1]. Şi totuşi, în ansamblul său, mutaţia rămâne radicală : *coabitând cu defuncţii lor, medievalii au schimbat, practic, sensul morţii* ; ei „afirmau caracterul fast al unei vecinătăţi considerată nefastă de cei vechi”[2]. Cum am mai putea atunci suspecta omul medieval de rând de a nu fi reuşit încă să se rupă din matca credinţelor precreştine ? Nu am minimaliza, în acest caz, caracterul revoluţionar al reprezentării noii morţi „îmblânzite” şi al caracterului său „fast” ?

Nu încape nici un fel de îndoială, creştinismul, în speţă dogma învierii în trup, este cel care a ocazionat, susţinut şi în final pecetluit schimbarea sensului morţii ; însă e la fel de probabil ca dincolo de şocul – suficient de puternic pentru a da schimbării un impuls decisiv – produs în conştiinţele oamenilor de dogma creştină, să nu mai fi existat nimic altceva ; iar mulţimile creştinate (care n-au făcut de multe ori decât să-şi urmeze împăratul în convertire) să fi alunecat din nou pe vechile făgaşuri, oamenii purtând în ei însă o matrice nouă în care îndesau, după plac, vechi credinţe şi superstiţii, judecăţi personale şi conjuncturale, moravuri şi o groază fără seamăn în faţa morţii care secera deopotrivă tineri şi bătrâni.

E oare posibil ca în spatele cetăţii oficial creştine să se ascundă o mulţime pestriţă, adesea ignorantă, iubitoare de excese şi de trai bun, prea departe de smerenia la care îndemna Mântuitorul ? „Biserica”, ne spune Marrou într-o analiză concisă dar nuanţată a spiritualităţii medievale, „[intervenea] pentru a face posibil sau, cel puţin, un pic mai puţin dificil exerciţiul virtuţilor creştine, pentru a umaniza moravurile

1. V. Minois, *L'Histoire de l'athéisme*, p. 79.
2. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 66.

încă barbare”[1], şi „câtă încetineală în acest efort de a face din ea o civilizaţie autentic creştină, ce de concesii făcute, din resemnare, slăbiciuni umane…”[2]. Cu toate acestea, „îngăduinţa” creştinismului avea o limită. Nu e vorba de limita Bisericii, ci de o limită pe care o implica sistemul creştin în sine.

Dacă o întreagă civilizaţie occidentală a putut fi scoasă din inerţia unor tradiţii şi moravuri care implicau, de bine de rău, nişte practici terapeutice şi foarte bine definite în faţa morţii, şi convinsă să adopte preceptele creştine, iar prin ele, un nou mod de a se raporta la moarte (în ultimă instanţă mai incomod şi care presupunea un înalt grad de responsabilitate), acest lucru se datora în bună parte „pedagogiei macabre”[3] a Bisericii.

În Evul Mediu, preoţii de parohie nu aveau nevoie de o ştiinţă prea riguroasă[4] a dogmei (o latină rudimentară, formulele sacramentale, canoanele şi mai cu seamă cadoul pentru arhidiaconul examinator erau suficiente pentru a accede la o funcţie sacerdotală[5]) ; talentele oratorice, atât de apreciate cu câteva secole în urmă, nu păreau, în condiţiile unei societăţi deja – nominal[6] – creştine, din cale-afară de folositoare. Bătălia fusese, cel puţin aparent, câştigată, creştinismul intrase în ţesătura culturală a vremii, oamenii veneau la biserică, iar ceea ce aşteptau ei de la preot nu erau lungi argumentaţii retorice, ci sfaturi practice şi exemple de viaţă[7]. Astfel că pedagogia macabră se făcea cu eficienţa cuvântului tranşant,

1. Marrou, *Teologia istoriei*, p. 169.
2. *Ibid.*, p. 171.
3. Delumeau, *Păcatul şi frica*, vol. II, p. 59.
4. V. Jaques Paul, *Biserica şi cultura în Occident. Secolele IX-XII*, vol. I, Meridiane, Bucureşti, 1996, trad. rom. de Elena Liliana Ionescu, p. 75.
5. Minois, *L'Histoire de l'athéisme*, p. 98.
6. Marrou, *Teologia istoriei*, p. 165.
7. Şi poveştile hagiografice apăreau, de fapt, tot sub forma unor *exempla*. V. Minois, *L'Histoire de l'athéisme*, pp. 88, 89.

nesofisticat, în parohii ai căror enoriaşi nu-şi schimbaseră obiceiurile (slavii şi balticii, spune Marrou, nu erau uşor de înduplecat să renunţe la moravurile barbare[1]) pe cât de repede îşi schimbaseră religia.

Cuvinte şi expresii precum *crucificare*, *înviere din morţi*, *viaţă veşnică*, *păcat orginar*, *lume depravată* şi mai cu seamă *Dies irae* care presupunea în primul rând pedepsirea groaznică a tuturor păcătoşilor (a fiecăruia în parte!), erau totuşi de natură să zguduie imaginarul şi conştiinţa oamenilor şi să provoace mutaţia decisivă. Un întreg bagaj de reprezentări şi practici păgâne fusese pus, din acest moment, în slujba noii paradigme, uneori îmbrăcând haina ortodoxă, alteori rămânând mai mult sau mai puţin în forma naturală în care îl născuse vreun cult păgân băştinaş.

„Du savoir à l'agir, le pas est dangereux"[2], remarcă Vovelle evocând experienţa ruperii de un rit păgân pentru a trece la unul creştin, iar şansele ca cel din urmă să fie asimilat întocmai rămân, fără îndoială, reduse. *A muri altfel decât muriseră moşii şi strămoşii tăi nu era doar dificil, ci şi de-a dreptul riscant. În spatele obstinaţiei cu care oamenii rezistă oricăror modificări ale obiceiurilor funerare se ascunde mai mult decât ne spun istoricii : este teama în faţa unei posibile ineficacităţi a noului rit, teama de a nu da greş şi de a „merge" după moarte „altundeva" decât în Lumea alor tăi*. Chestiunea asumării unui nou mod de a reprezenta moartea se cere detaliată.

Problema morţii, arătam în introducere, a fost mereu preferata sistemelor religioase care au încercat să o rezolve convenabil. Discursul ataşat morţii este într-adevăr strâns legat, în toate religiile, de grija acestora de a oferi credincioşilor reţete de a muri „bine", care să asigure instalarea într-un

1. *Ibid.*, p. 166.
2. Vovelle, *op. cit.*, p. 29.

Dincolo agreabil. *Miza sistemelor religioase rezidă, o repetăm, în conferirea unui sens pozitiv problemei ridicate de moartea proprie şi a celor dragi*. Moartea însăşi capătă sens doar în limitele unui sistem care îşi propune s-o explice. Invocarea morţii se face, în general, între limitele unor contexte religioase, un motiv necesar (dar şi suficient?) ca să conchidem că oamenii caută să moară „coerent". Dacă problema morţii nu poate fi rezolvată în termenii acestei coerenţe (practici ritualice nesusţinute de reprezentări adecvate), oamenii întră în derută existenţială. Deci moartea este, cum spuneam în introducere, adevărul „tare" prin excelenţă, iar „problema morţii" cel mai rigid element al sistemului care-o circumscrie.

În felul acesta oamenii se vor plasa în sistemul „lor", invalidându-le pe toate celelalte fiindcă ţin să-şi rezolve problema morţii într-o manieră coerentă (moartea „lor" nu este o „variantă" printre altele). Pentru adeptul unui sistem, oricare ar fi acesta, moarte „alternativă" nu există. Un „vinovat" *impuls disjunctiv*, cum îl numeam la începutul lucrării, este chemat să prezerve coerenţa morţii proprii şi a celor apropiaţi.

Aşa că a schimba sensul morţii, cum am văzut că au făcut medievalii, aducând morţii de care se temeau grozav în inima cetăţii, nu e deloc puţin lucru. Indiferent cât de fragilă ne-ar părea graniţa dintre obiceiul păgân de a venera martirii şi cel creştin de a preţui până aproape la idolatrie moaştele sfinţilor, dacă schimbarea decisivă de direcţie n-ar fi avut loc (adică dacă oamenii nu ar fi încetat să se mai plaseze în vechiul sistem şi nu s-ar fi mutat definitiv în cel de-al doilea invocând, pe deasupra, şi raportul de disjuncţie : *sau cel vechi, sau cel nou*), moartea nu s-ar fi lăsat cu nici un chip îmblânzită. Fără îndoială, forma practicilor s-a menţinut. Noile semnificaţii erau departe de a fi înţelese. Scepticii n-au lipsit nicicând din peisaj. Oamenii erau departe de a fi pioşi. Creştinarea în masă, asemenea pescuirii minunate, aducea în barca creştinismului o mulţime de vietăţi necomestibile. *Dar orientarea*

tot se schimbase. Puţini înţelegeau dogma învierii trupului. Mulţi erau cei care nici n-o credeau. Însă Occidentul, spre deosebire de atenienii evanghelizaţi de Apostol, vor rămâne să asculte până la capăt povestea lui Cristos cel înviat din morţi.

Şi alte feţe ambigue ale creştinismului medieval târziu

3.4.1. *„Ţie, aşadar, creatură umană, ţi-a venit timpul să tremuri”*[1] *– „În griji şi chinuri aţi trăit tot timpul… Să vă bucure moartea, căci vă scapă de o grea povară”*[2]

Cu greu ne-am putea închipui că Biserica şi preceptele ei ar fi putut acţiona eficient în răspăr cu predispoziţiile generale ale oamenilor vremii. Cu alte cuvinte, dacă oamenii nu ar fi descoperit în ei înşişi suficientă disponibilitate spirituală pentru a accepta familiarizarea cu morţii, Biserica ar fi fost probabil neputincioasă. Să ne amintim de strădaniile ei timpurii de a ţine morţii departe de altare[3], precum şi de repetatele reînnoiri legislative şi de impasibilitatea cu care oamenii continuau să-şi îngroape morţii *ad sanctos*.

Moartea îmblânzită şi caracterul dezgustător de familiar al cadavrului din secolele XIII-XIV nu sunt totuşi în întregime opera predicilor sfătoase şi a pildelor de duminică ale preoţilor semidocţi. Din momentul dislocării vechilor scheme religioase şi al ataşării de o paradigmă care, printre altele, vedea în cadavru o viitoare persoană vie, oamenii au dat curs unor impulsuri care nu au mai ţinut de învăţătura creştină. S-a petrecut, probabil, cu această ocazie, şi o exorcizare a spaimei ancestrale de mort şi de impuritatea cadavrului, moartea

1. G. Chastellain, *Oeuvres,* VI, pp. 64.6 şi 64.7, citat de Delumeau, *Păcatul şi frica*, vol. I, p. 64.
2. Din *Dansul* lui Guyot Marchant, în *ibid.*, p. 101.
3. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, pp. 66, 67.

devenind, cum s-a mai spus, fastă : morţii învie, osemintele sfinţilor vindecă şi apără, aşa cum odinioară strămoşii erau apăraţi de eroi sau zei locali. Această transformare a morţii, prin familiarizare, într-un soi de talisman a contribuit, credem, enorm la proliferarea macabrului pe care îl vor predica frenetic călugării, încercând să impună poporului ideea că mântuirea înseamnă mai mult decât un mormânt *ad sanctos*.

Am ales pentru această secţiune un titlu format din două citate din literatura vremii. Ele sunt, de fapt, parte din discursul cel mai frecvent, chiar banal ale Evului Mediu târziu. Luate împreună, ele par să se neutralizeze ; reflectă, la prima vedere, o poziţie ambiguă în faţa morţii.

Fac ele parte, oare, din două registre diferite ? De intrat în epoca macabră, intrăm cu amândouă deopotrivă. De multe ori, ele sunt invocate simultan. Dar ce se întâmplă de fapt ? În această ultimă secţiune a capitolului nostru, vom încerca o dez-ambiguizare a motivului pentru care cele două tipuri de afirmaţii aparent opuse fac regula oricărui discurs religios al vremii.

3.4.1.1. *Creştinismul are paradoxurile lui. Ce facem cu ele ?*

Cu trecerea timpului, actul morţii devine tot mai înfricoşător[1] : el înspăimântă, agită spiritele pioase, iar Biserica expune cu tot mai multă sârguinţă hidoşeniile sale, ruptura şi pericolul pe care le presupune.

Aşa cum aminteam în secţiunea anterioară, întotdeauna pare să fi existat o preferinţă aparent spontană a poporului pentru un anumit aspect al creştinismului, care va împrumuta mai repede ori mai târziu tot mai multe nuanţe din spiritul vremii şi va câştiga din ce în ce mai mult teren, în vreme ce alte aspecte vor fi lăsate deoparte sau abandonate în stadiu de

1. *Ibid*.

proiect ; tocmai din aceste motive ne vom întreba acum căror factori li s-ar putea datora această surpa-dramatizare a morţii ?

Se pare că o schimbare importantă survenită către sfârşitul Evului Mediu a fost „înăsprirea" condiţiilor de accedere la Împărăţia Cerească, ceea ce era în primul rând vizibil în conţinutul liturgic. Oamenii au început să aibă îndoieli în ceea ce priveşte atotmilostivirea divină, iar modificările importante[1] care au avut loc în vechiul text vizigot al liturghiei catolice mergeau în direcţia sublinierii riscurilor pe care trebuie să le asume orice credincios : viaţa viitoare nu este pentru toată lumea[2], iar Diavolul stă la pândă pentru a răpi sufletele celor păcătoşi.

Niciodată pietatea nu a îmbrăcat forme atât de variate ca în perioada Evului Mediu târziu[3] şi e sigur că, pentru o analiză cât de cât pertinentă, ar trebui să luăm în calcul un întreg complex de factori care păreau să contribuie la instalarea unei atmosfere de încordare generală. Pe lângă marile crize demografie provocate de epidemiile de ciumă[4] (câteva exemple cutremurătoare ne sunt oferite de Michel Vovelle[5] : în Parisul englez, între 1326 şi 1450, doar 29% din populaţie atingea vârsta de 20 de ani şi doar 23% pe cea de 30 de ani !), părea că Biserica exercita la rândul ei o presiune psihologică schimbându-şi considerabil atitudinea faţă de credincioşi şi

1. *Ibid.*, p. 206.
2. V. ibid., p. 202 pentru o descriere succintă a momentelor liturghiei vizigote. V., pentru comparaţie, textul despre liturghia ortodoxă şi despre semnificaţia acordată pomenirii şi mijlocirii pentru morţi a Pr. Prof. Dr. Liviu Streza, „Semnificaţia pomenirii rugăciunilor de mijlocire în cadrul Sfintei Liturghii", în *Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloaie*, Ed. Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993.
3. Francis Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, P.U.F., Paris, 1999, p. 146.
4. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 171.
5. Vovelle, *op. cit.*, p. 97.

nemaiarătându-se dispusă să tolereze un popor care fusese lăsat până atunci pradă „unui soi de folclor păgâno-creştin"[1].

Idealul de perfecţiune monastică[2] părea unicul capabil să satisfacă exigenţele ecleziasticilor. Slujirea, abnegaţia, exigenţele vieţii, renunţarea la sine[3] – standarde de sfinţenie tipic monastice – sunt, de fapt, cele spre care era acum îmboldit credinciosul de rând. Printre metodele didactice[4] eficiente se număra şi expunerea unor imagini ale morţii care, şocând, erau în măsură să îngenuncheze voinţa păcătosului, deturnându-i atenţia de la bunurile pământeşti.

Mijlocul cel mai lesnicios de a impresiona masele (să remarcăm acum felul în care grija obstinată pentru înmormântarea *ad sanctos* şi *intra muros* s-a întors pentru o vreme împotriva lor !) era *cadavrul în descompunere*[5].

1. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 170. V. şi Minois, *L'Histoire de l'athéisme*, p. 87, care vede, în plus, în excesele medievale de religiozitate un soi de ateism mascat (v. şi p. 88).
2. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 170.
3. J. Paul, *Biserica şi cultura în Occident*, vol. II, p. 219.
4. A se vedea Delumeau, *Păcatul şi frica*, vol. II, pp. 146-164, pentru o trecere în revistă a tuturor formelor şi mijloacelor de realizare a aşa-numitului „model ascetic".
5. V. Vovelle, *op. cit.*, p. 108. Sprijinim de asemenea această afirmaţie cu unul din numeroasele citate preluate de Delumeau din literatura de consum a vremii : „Priveşte cum cadavrul acesta devine întâi galben, apoi negru. După aceea îi apare pe tot corpul un puf alb respingător şi tâşneşte un putregai vâscos şi împuţit care se prelinge pe pământ. Din acest puroi se iveşte în curând o mare cantitate de viermi hrănindu-se cu carnea. Se adaugă şobolanii care, şi ei, se înfruptă din cadavru, unii atacându-l din exterior, ceilalţi intrându-i în gură şi în pântece. Obrajii, buzele şi părul îi cad treptat. Coastele sunt primele care se dezgolesc, apoi braţele şi picioarele. După ce au consumat toată carnea, viermii se devorează între ei ; în cele din urmă, din corp nu mai rămâne decât un schelet fetid care, cu timpul, se desface, oasele desprinzându-se unele de altele, iar capul de bust", citându-l pe Alfonso de Liguori, *Opere ascetiche*, vol. IX, Apparechio alla morte e opuscoli affini, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1965 ; prima observaţie, punctele I şi II, în *Păcatul şi frica*, vol. II, p. 38.

Călugării cerşetori ai diferitelor ordine cutreierau cetăţile propovăduind uitarea lumii şi grija pentru răsplata cea veşnică, iar imaginile putrezirii păreau a fi limbajul cel mai adecvat pe care nimeni n-ar fi putut pretinde că nu-l înţelege sau nu-l cunoaşte ; prin utilizarea sa în noul avânt pedagogic al Bisericii, mediul atât de familiar morţii care era oraşul medieval se va transforma – treptat, şi cel puţin aparent – într-un climat de angoasă[1].

Iată-i pe oamenii timpului faţă în faţă, pentru prima oară, cu paradoxul presupus de o lume creştină : dacă viaţa este un dar de la Dumnezeu, atunci omul va fi răscumpărat şi salvat împreună cu lumea din care face parte şi care este, la rândul ei, o creaţie divină, prin mila Celui de Sus. Dacă, însă, lumea a căzut în ghearele lui Satan, atunci ea, împreună cu biata fiinţă păcătoasă care o locuieşte, vor fi, dimpreună, motivul mâniei lui Dumnezeu şi vor arde veşnic în flăcările iadului. Lumea este, astfel, un termen „ambivalent”[2] ; credinciosul, la rândul său, va oscila neîntrerupt între două sentimente : spaima de moarte (mai exact, de mânia lui Dumnezeu care vine să-l judece) şi uşurarea de a-şi fi încheiat socotelile cu această viaţă cât mai grabnic cu putinţă, pentru a nu prilejui noi conjuncturi ispititoare, aducătoare de pedepse postume. Ambele variante, după cum se observă, sunt însă legate în mod direct de teama pedepsei veşnice şi împing deopotrivă spre dispreţuirea lumii.

Omul medieval nu prea avea, deci, de unde alege. Efortul Bisericii de a se implica atât în destinul individului cât şi în destinul colectiv face parte din ambiţia sa de a nu abandona „travaliul de influenţă şi transformare”[3] pe care îl începuse cu succes cu mult timp în urmă. Era de aşteptat ca, în acele

1. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 170.
2. Delumeau, *Păcatul şi frica*, vol. I, p. 16.
3. Marrou, *Teologia istoriei*, p. 157.

momente în care asupra Occidentului se abătuse deja Moartea neagră, când economia se prăbuşea dramatic, iar populaţia scădea văzând cu ochii răpusă de molimă, când terenul social şi psihologic era, aşadar, excesiv sensibilizat, populaţia să reacţioneze la aceste imagini de descompunere. Şi la această concluzie ar ajunge oricine ar avea răbdarea să parcurgă textele medievale la modă care, asemenea discursului monastic, îmbinau *dispreţul faţă de lume*, *devalorizarea trupului* (comparându-l neîncetat cu transi-ul pe care alunecă şobolanii şi viermii) şi *tema* Dies irae.

Însă dacă această literatură moralizant-acuzatoare era atât de abundentă şi atât de eficace pe cât s-ar putea crede, omul Evului Mediu târziu ar fi fost marcat de o mare spaimă de moarte şi, totodată, de o dorinţă arzătoare de a fi luat din această lume pentru ca nu cumva, trăind prea mult, să devină mult prea păcătos pentru a i se mai îngădui un loc în Rai. Să nu fim însă convinşi că acest lucru s-a petrecut întocmai.

E drept că Biserica impunea o aumită „ţinută” psihologică şi spirituală. Cum ar fi penitenţa şi umilinţa care se numărau, în trecut, printre exerciţiile spirituale indispensabile doar comunităţii restrânse a călugărilor. În acele vremuri însă valori ca umilinţa şi pioşenia profundă au devenit mult mai mult decât nişte simple practici monastice, ele au fost teoretizate, ridicate la rangul de adevăruri universale şi apoi impuse cu insistenţă maselor laice : „N-aveţi de ce să vă plângeţi”, îşi imaginează Hyacinthe Montargon că li se va spune oamenilor păcătoşi la Judecată, „n-aveţi decât ce meritaţi. În timpul vieţii aţi călcat în picioare legile unui Dumnezeu veşnic, trebuie ca ispăşirile acestei crime să fie veşnice ; nu v-aţi căit niciodată pentru crimele voastre, nici eu nu mă voi căi pentru chinurile voastre…V-aţi răzvrătit fără încetare, mă voi răzbuna şi eu neîncetat… Sufletul vostru care a păcătuit era nemuritor, îi trebuie un supliciu

de acelaşi fel, un supliciu nemuritor”[1]. Tribunalul divin părea, ce-i drept, de neînduplecat.

Dar ne întrebăm din nou : ce se petrecea oare cu oamenii de rând ? Dominaţia Bisericii era într-atât de puternică încât să ne putem imagina cetăţi întregi plecate în pioasă rugăciune („Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, mets ta Passion et ta Mort entre le jugement et mon âme ! ! ! ”[2]) ? Că oamenii vor trăi, într-adevăr, multe secole în umbra Bisericii[3] nu mai încape îndoială – nenumăratele reacţii eretice, misticile şi teosofiile[4], sectele care împânzeau Occidentul se conturau de cele mai multe ori ca reacţii în faţa regulilor impuse de Biserică. Însă nu întotdeauna. Ariès crede că turbulenţele spirituale ale vremii se datorau într-o oarecare măsură şi unui soi de „naturalism primitiv”[5] care, credem la rândul nostru, trebuie văzut ca scăpând pur şi simplu ordinii Bisericii.

Între a trăi sub egida Bisericii şi a interioriza regulile impuse de aceasta, se cuvine să lăsăm loc unei distanţe psihologice. Fiindcă, aşa cum am spus-o deja în câteva rânduri, una este să adopţi un limbaj al epocii care este, în mare parte, unul religios, şi alta vor fi simţirea şi cugetarea conform dogmei creştine. Mult mai rezonabil ni s-ar părea să avem în vedere faptul că schemele de imaginare, fantasmele, sentimentele – mult anterioare instaurării creştinismului sau produse de mediul creştin însuşi – se vor arăta într-o epocă marcată atât de profund de religia creştină printr-un sistem de semne adecvat ; „iar aceste semne erau furnizate [fireşte] de către vocabulele creştine”[6].

1. H. de Montargon, *Dictionnaire apostolique*, XI, art. 2, pp. 199-200, citat de Delumean, *Păcatul şi frica*, vol. II, p. 63.
2. Rapp, *L'Église et la vie religieuse...*, p. 149.
3. V. şi Minois, *L'Histoire de l'athéisme*, p. 70 şi urm.
4. V. Michel de Certeau, *Fabula mistică. Secolele XVI-XVIII*, ed. cit., pp. 25-27.
5. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 132.
6. *Ibid*.

Suntem, deci, de părere că oamenii Evului Mediu şi oamenii Renaşterii şi-au însuşit suficient de bine limbajul creştin *en vogue* pentru a putea uza de el în mod eficient, înţelegând această „eficienţă” în termenii de acceptare, rezistenţă sau chiar de împotrivire activă, dacă era cazul, în faţa dogmelor şi preceptelor care veneau să se opună tendinţelor lor reale.

Credem că ne putem argumenta afirmaţia cu două exemple : primul dintre ele a făcut subiectul secţiunii anterioare : este vorba de competiţia înmormântării *ad sanctos*[1]. Pare aproape neverosimil, şi totuşi această practică a fost interzisă de *toate* conciliile vreme de mai bine de nouă secole (începând cu secolul al VI-lea şi terminând cu al XVII-lea[2]). Şi încălcată cu regularitate. Nimic nu i-a putut opri pe oamenii vremii să renunţe la transformarea bisericii în necropolă. Şi, aşa cum remarcă Ariès, poate mai ciudată decât această violare sistematică a legii canonice a fost regularitatea cu care interdicţia era reluată cu ocazia fiecărui conciliu. Probabil că, prin fiecare înnoire, se spera într-o eficacitate mai mare a legii ; însă aceasta a rămas să se manifeste în plan concret printr-o banală taxă pe loc de veci percepută rudelor defunctului care urma să fie înhumat *ad sanctos*.

Nu ne-am putea explica această situaţie dacă nu ne-am fi propus să ţinem seama de faptul că un canon bisericesc nu putea ţine piept unui impuls general atât de pregnant, manifestat secole de-a rândul : oamenii îşi simţeau morţii în siguranţă

1. Un aspect renascentist târziu, însă deosebit de interesant prin asemănările sale cu perioadele medievale timpurii, descrie Montaigne în *Eseurile* sale : „on a planté nos cimetiers joignant les Eglises, et aux lieux les plus frequentez de la ville, pour accoustomer (...) les bas populaire, les femmes et les enfants à ne s´effaroucher point de voir un homme mort affin que ce continuel spectacle d´ossements, de tombeaus et de convois nous advertisse de notre condition” (*Les Essais*, Livre I, Quadrige, P.U.F., Paris, 1999, p. 89, A).
2. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 69.

doar în preajma relicvelor sfinte. *Ideea de înviere în trup nu era înţeleasă, însă o dată intrată în „vocabularul" vremii produsese Schimbarea care, deşi în mare parte neconformă dogmei, era fără îndoială pusă în mişcare şi derulată în continuare sub impulsul spiritual al noii religii a Învierii*.

3.4.1.2. *Încă o rezistenţă*

O a doua situaţie pe care dorim să o aducem în discuţie în chip de argument care să combată ideea controlului sever al Bisericii şi a monopolului său asupra traficului de idei, reprezentări şi practici, se referă la rezistenţa opusă de oameni la pătrunderea imaginilor legate de înspăimântătoarea Judecată de Apoi. În ciuda numeroaselor texte apărute de timpuriu şi care tratau *contemptus mundi*, marea dramă a Judecăţii nu se impune decât foarte târziu, prin secolul al XIII-lea, chiar şi atunci „părând a întâmpina unele rezistenţe"[1].

Noile imagini lăsau în urmă scenele de inspiraţie apocaliptică şi treceau la zugrăvirea unui adevărat proces, avându-l pe Isus în centru, pe tronul de judecător, înconjurat de îngeri purtând stindarde[2]. Să fie oare o coincidenţă faptul că, în aceeaşi perioadă, morala laică începea să-şi manifeste prezenţa în viaţa cotidiană, în vreme ce teologia se bucura de vârsta de aur a scolasticii ? Ar fi posibil ca, în acel moment, oamenii să fi fost mai susceptibili ca altădată la ideea de „a face dreptate", iar teologii mai convinşi ca niciodată de necesitatea teocraţiei pontificale şi a implicării oamenilor lui Dumnezeu în bunul mers al cetăţii temporale[3] ?

Oricum, cert e că străbunicii lor nu s-ar fi arătat deloc dispuşi să accepte neliniştea eschatologică şi un întreg Ev Mediu

1. *Ibid.*, p. 137.
2. *Ibid.*, p. 138.
3. A se vedea capitolul dedicat de Gilson funcţiei sociale a înţelepciunii creştine în secolul al XIII-lea, *op. cit.*, pp. 527-536.

aştepta învierea trecând pur şi simplu cu vederea rigorile unei Judecăţi. Credem, astfel, că la originea popularităţii şi, mai apoi, a supralicitării ideii de Judecată s-ar putea afla, pe lângă o vagă presiune a curentelor teologice intelectuale, şi alţi factori datoraţi unei conjuncturi speciale care, pe de o parte, favoriza aspectele sociale, politice şi moral-juridice, iar pe de altă parte le subordona înţelepciunii divine.

3.4.1.3. *…şi încă o cenzură*

Acum, că am expus cele două exemple, să mergem mai departe cu demonstraţia noastră. Reamintim : ne propunem să arătăm că explicaţia simultaneităţii invocării celor două sentimente (teama de moarte concretizată în teama de supliciile veşnice şi moartea dorită, percepută ca uşurare din lanţurile lumii) care par să-şi revendice originea din unul şi acelaşi registru creştin – al pioşeniei şi culpabilizării predicate de Biserică – ar putea fi căutată şi în altă parte. Mai mult decât atât, urmează să arătăm maniera în care cele două sentimente s-ar fi putut contura chiar pe două paliere independente.

Nu trebuie să uităm că, în perioada la care ne referim, Biserica apuseană era deja pândită de scindare. Reformatorii se impuseseră deja. Ei predicau oamenilor despre o altă fiinţă decât cea la care Biserica se referise până atunci. Calvin insista acum pe diferenţa care se cerea realizată între carne şi trup. Atât corpul cât şi sufletul sunt creaţia lui Dumnezeu, însă viciile se inserează în acel „templu al Duhului Sfânt" (1 Cor. 6 : 19) care este trupul omenesc. Din pricina investirii divine în trupul uman, omului nu-i va mai fi permis să nesocotească îndatoririle pe care le are pe pământ, deci se va supune condiţiei terestre fără a uita nici o clipă că el este imaginea lui Dumnezeu.

Ar fi normal ca dintr-un astfel de portret al fiinţei „emancipate", prin raport cu dispreţul nediferenţiat faţă de cele

materiale pe care-l propunea catolicismul, să nu lipsească demnitatea. Însă lucrurile n-au stat deloc aşa : nimeni nu va zăbovi prea mult asupra ideii reabilitării lumii şi a omului, din contră, *se va conchide că, din pricina viciilor, în om nu se mai poate găsi, astăzi, nici urmă de îndumnezeire*.

Reforma, în aparenţă liberală (clerul se va putea căsători, dimensiunile ritului erau reduse substanţial, mesajul spiritual va fi direct şi accesibil), venea într-un moment în care Biserica catolică însăşi se afla în plină mişcare de emancipare[1], iniţiată de o generaţie clericală cu vederi moderniste care, conturate însă în răspărul moralei creştine tradiţionale, au condus la abuzuri[2]. Or tocmai aceste curente moderniste fuseseră ţintele preferate ale Reformei lui Luther care intervine, practic, pentru a impune o „mişcare radical-conservatoare”[3], şi nu liberală cum îndeobşte se crede.

Din perspectiva care ne interesează pe noi, ceea ce Biserica protestantă aduce nou este repunerea în drepturi a vechilor aşteptări eschatologice şi respingerea a tot ceea ce, la acea oră, însemna cultură renascentistă, manifestând o intoleranţă cu mult mai apăsată decât cea a Bisericii catolice faţă de imaginile „păgâne” ce contraveneau preceptelor ei. Lucrul pe care-l reuşiseră reformiştii era o cenzură radicală a imaginarului renascentist[4], un nesfârşit izvor de păcate. Nu ne miră, atunci, observaţia lui Delumeau[5] cum că, în teologia protestantă, devalorizarea omului şi a lumii a avut loc cu o violenţă fără precedent. O nouă dimensiune a pesimismului era gata să se contureze în plină Renaştere, cu atât mai mult cu cât noii adepţi nu se mai puteau retrage din lume, ci, dimpotrivă, erau datori să îi ţină piept.

1. V. Culianu, *Eros şi magie*..., pp. 265, 266.
2. *Ibid.*, p. 265.
3. *Ibid.*, p. 266.
4. *Ibid.*, pp. 279, 280.
5. Delumeau, *Păcatul şi frica*, vol. I, pp. 32, 33.

Care să fi fost „starea” lumii într-un asemenea moment în care *avaritia* (dragostea de lumea care îl are drept prinţ pe Satan) împreună cu vrăjitoria (pactul cu Satan) erau considerate păcate capitale ? Să nu neglijăm nici astrologia, care câştigase terenul laic select al Renaşterii[1] sub influenţa neoplatonicienilor, nici magia naturală a lui Ficino ori spiritul „fantastic” al lui Giordano Bruno, demonologia lui Trithemius sau vrăjitoria însăşi[2] care fac, toate, parte dintr-o cultură tributară în întregime fantasmelor, proprie Renaşterii. A le nega importanţa ar însemna să negăm un întreg spirit al vremii.

Şi, atunci, ne vom întreba : care este oare direcţia „naturală” a oamenilor finalului de Ev Mediu şi Renaşterii ? Fiindcă două tendinţe la fel de presante, de „implacabile”, par să-şi dispute câmpul spiritual şi ideologic al vremii : pe de o parte, tendinţele reformiste şi, ulterior, noua Biserică cu preceptele ei riguroase[3] care interziceau cu stricteţe orice avânt imaginar, iar pe de altă parte, expansivitatea unei epoci care se regăsea încă în ne-măsurile unui Ev Mediu fantastic şi pe care recuperându-le, ordonându-le cu pasiune, le-a transformat în adevărate ştiinţe ?

Francis Rapp, într-un studiu destul de recent, demonstrează şi apoi comentează caracterul superficial al practicilor religioase care începuse să fie vizibil la finele Evului Mediu[4]. Celebrele cursuri de *artes moriendi* care reglementau atitudinea muribundului se formalizaseră menţinând doar o aparenţă de religiozitate, ca să reproducem doar una dintre transformările

1. Trimitem la întreaga lucrare a lui Culianu *Eros şi magie*...
2. Despre care Culianu ne spune, printre altele, că „n-a avut nimic de-a face cu religia creştină : ea o precede, o însoţeşte şi a avut ghinionul de a cădea sub legislaţia ei”, în *Eros şi magie*..., Anexa VII, p. 348.
3. Iar dacă nu aceasta, atunci Contrareforma a avut grijă să sfârşească ceea ce Reforma nu reuşise.
4. Rapp, *op. cit.*, p. 159.

care, arată Rapp, începuseră să se contureze la nivelul sentimentului religios. După cum se exprimă istoricul francez, „le respect devenait irréverence, l'abandon confiant révolte”[1]. Rugăciunile sunt acum materii numai bune de parodiat, blasfemiatorii jură pe „burta lui Dumnezeu”, iar riturile erau doar lungi şi plicticoase incantaţii. Pietatea, la rândul său, devenea „matematică” şi se exprima în termeni contractuali de genul : dacă credinciosul recita o anumită rugăciune, atunci Fecioara Maria avea să-i anunţe moartea cu exact şapte zile înainte ca aceasta să aibă loc, iar dacă dis-de-dimineaţă privea silueta Sfântului Cristoph (fostul uriaş cinocefal pe care l-am mai amintit) era suficient pentru ca în ziua respectivă credinciosul nostru să fie ferit de moarte[2].

Giordano Bruno, la rândul său, ne oferă perspectiva unui martor (şi martir) al vremii sale : nemulţumirea sa se manifestă faţă de o Reformă care nu poate şi nici nu doreşte o tratare reală a adevărului şi cu atât mai puţin ca acest adevăr să fie adus ulterior la cunoştinţa mulţimilor[3]. Scopul Bisericii, spune Bruno, este acela de a furniza vulgului precepte morale cărora acesta trebuie să li se supună, asigurându-se în acest fel bunul mers al societăţii, lăsând în grija câtorva înţelepţi filozofi căutarea şi revelarea adevărurilor ultime. Prin aceasta, cele două repere ale societăţii – filozofia şi religia – împărţindu-şi sarcinile, vor înceta să se stingherească reciproc. Bruno se va simţi capabil să explice criza politico-religioasă a vremii sale prin abandonarea căutării adevărului, acesta sucombând sub presiunea inovaţiilor religioase (se referă, desigur, la Reformă). Astfel, *Spaccio de la Bestia trionfante* (*Alungarea bestiei triumfătoare*), volum la care ne referim

1. *Ibid*.
2. *Ibid.*, pp. 160, 161.
3. Giordano Bruno, *L'expulsion de la bête triomphante*, Éd. Michel de Maule, tr. par Bertrand Levergeois, MDCCCCXCII, în prefaţa traducătorului, p. XIX.

acum pe scurt, nu este altceva decât o fabulă mitologică în care Jupiter, îngrijorat de declinul valorilor, decide punerea în funcţiune a unei reforme morale. Planul celest pe care-l prezintă se va suprapune perfect planului terestru al vremii. O altă intenţie a sa, nu evidentă, a fost aceea de a şterge legătura deja curentă în Renaştere dintre cer şi discursul astrologic. O suprapunere a cerului cu pământul, pentru a se elibera de cosmologia aristotelică, era imperioasă[1] ; poziţia sa neo-copernicană îl obligă. Adept al heliocentrismului într-o lume care nu se deprinsese încă să-şi imagineze un pământ mişcător, maestru al artei memoriei şi, după Culianu, primul teoretician al practicilor de manipulare, a fost trimis pe rug de către Inchiziţie. Numele lui însă, ne va spune tot Culianu, „a înflăcărat spiritul şi glasul multor francmasoni, liber-cugetători, revoluţionari, materialişti sau anarhişti ai secolului al XIX-lea”[2].

Rândurile de mai sus nu sunt o digresiune. Scopul lor a fost aducerea în prim-plan a unei mostre de gândire – nu liberală, fiindcă Bruno nu a fost un liberal, ci specifice vremii, fără însă a se şi înscrie în sfera de valori tradiţionale a Bisericii. Fiindcă, credem noi, opunându-se vehement unui imaginar atât de exuberant cum se dovedea a fi cel al vremii, atât în varianta sa reformistă cât şi contrareformistă, Biserica nu putea câştiga bătălia cu „fantasmele” (aşa cum le numeşte Culianu). Şi, în ciuda a ceea ce remarcă Baudrillard, „historiquement, (…) le povoir sacerdotal se fonde sur le monopole de la mort”[3], am putea bănui că, în Evul Mediu târziu şi Renaştere, Biserica (ca instituţie) a pierdut o bună parte din monopolul asupra morţii. Senina preocupare pentru locurile de veci *ad sanctos* obţinute într-o perfectă ilegalitate crease deja, cu multă vreme în urmă, un admirabil precedent.

1. *Ibid*.
2. Culianu, *Eros şi magie*..., p. 119.
3. Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976, p. 200.

3.4.1.4. *Egalitate, dar… după moarte. Şi o interpretare*

Ne apropiem de esenţa problemei noastre privind raţiunile şi resorturile coexistenţei celor două tipuri de discursuri specifice vremii (teama de moarte şi dorinţa de a muri, părăsind o viaţă plină de dezamăgiri). Vom aborda, pentru aceasta, un ultim aspect care ne va fi de folos în expunerea finală a unei explicaţii. Comentariile care urmează aduc în discuţie o altă „banalitate" a timpului: temele macabre propriu-zise. Le vom înscrie, de la bun început, sub semul a ceea de Delumeau numeşte „ambiguitatea macabrului"[1].

Într-adevăr, ori de câte ori se pune problema atribuirii unui rol anume pe care aceste teme le-ar putea avea în economia morţii, ca şi relevarea dependenţei lor de un anume discurs religios şi/sau socio-politic al vremii, istoricii încetează să mai cadă de acord. Printre cei care au abordat frontal această chestiune şi pe care noi am reuşit să-i consultăm (şi confruntăm) se numără Vovelle, Tenenti, Ariès şi Delumeau. Fiecare este partizanul unei alte perspective în ceea ce priveşte interpretarea corpusului comun format din cele mai importante variante ale *Dansului macabru*, *Triumfului morţii* şi atât de populare întâlniri dintre *Cei trei tineri nepăsători şi cele trei cadavre*.

Să vedem, foarte pe scurt, despre ce este vorba în temele amintite. *Dansul macabru,* probabil chiar mai celebră şi mai frecventă decât celelalte teme, are o provenienţă (germană sau franceză?) despre care Vovelle ne spune că stă de multă vreme sub semnul indeciziei şi controversei[2]. Ceea ce nu-l împiedică totuşi pe Delumeau să-i stabilească originea, după o sursă germană, într-o mănăstire dominicană din Würzburg[3].

1. Delumeau, *Păcatul şi frica*, vol. I, p. 101.
2. Vovelle, *op. cit.*, p. 115.
3. Delumeau, *Păcatul şi frica*, vol. I, p. 104.

Cum originea unei teme atât de banale şi pretutindeni întâlnite nu este totuşi esenţială dacă ţinem seama de faptul că a cunoscut sute de variante şi ar fi putut foarte bine să apară în mai multe locuri în acelaşi timp, nu vom face decât să evocăm varianta sa cel mai des întâlnită: o horă[1] în care sunt prinşi viii şi morţii[2]. Cei morţi, extrem de „vii", par să danseze cu foc, în vreme ce viii, surprinşi parcă în efectul surprizei, par să nu se mişte prea mult. Două sunt trăsăturile de bază ale acestei teme: mai întâi, faptul că viii surprinşi de moarte sunt culeşi din toate categoriile sociale, iar în al doilea rând, aceste imagini par să emane un soi de umor negru pe care Delumeau îl explică prin dubla lecţie transmisă: *spontaneitatea morţii* (de unde efectul comic al surprizei) şi *„egalitatea" dansatorilor* (coasa morţii nu ţine seama de avere, rang social ori vârstă; în horă sunt prinşi muncitori, ţărani, cavaleri, cardinali şi Papa însuşi[3]). În vreme ce oamenii par buimaci sau cuprinşi de stupoare, sheletele sunt voioase, imortalizate în poziţii de dans, au dinţii sparţi şi par a surâde răutăcios.

Responsabilitatea răspândirii acestei teme, spun Delumeau şi Ariès, o aveau călugării cerşetori ai diverselor ordine, „agenţii activi"[4] care împânzeau cetăţile Occidentului. Scheletele sunt, pe deasupra, foarte vorbăreţe şi par să arate o oarecare compasiune faţă de cei dezavantajaţi de viaţa terestră: „Lucrătorule al gliei care numai în grijă şi trudă/Ţi-ai trăit întreaga viaţă/ E timpul să mori, negreşit/ Moartea trebuie să te mulţumească/ Căci te scapă de necazuri"[5] sau „În griji şi

1. V. Vovelle, *op. cit.*, p. 115, Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 158, Delumeau, *Păcatul şi frica*, vol. I, p. 101, Tenenti, *op. cit.*, p. 23.
2. V. una dintre cele mai cunoscute gravuri a lui Guyot Marchant, de la sfârşitul secolului al XV-lea, reprodusă în Vovelle, *op. cit.*, p. 117.
3. V. Tenenti, *op. cit.*, p. 33.
4. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 170, Delumeau, *Păcatul şi frica*, vol. I, p. 103.
5. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 160.

chinuri aţi trăit tot timpul/… / Să vă bucure moartea căci vă scapă de o grea povară”[1]. Pe un iubitor de bunuri pământeşti, scheletul dansator îl va chema într-o altă tonalitate : „Negustorule, uită-te-ncoace / Cămătarule cu minţi rătăcite / Veniţi curând să mă vedeţi”[2].

Tema întâlnirii a trei tineri voioşi (de obicei plecaţi la vânătoare) cu trei cadavre pare a fi mai veche decât precedenta şi foarte răspândită în Italia[3], însă la finalul secolului al XIII-lea este frecventă şi în alte ţări occidentale europene. Ea se va continua în secolele următoare sub formă de fresce, vitralii şi sculpturi pe întreg teritoriul occidental. Cei trei tineri sunt somaţi de către cele trei cadavre (de obicei *transi*-uri) : „Itel con tu es itel fui, Et tel seras come je sui”[4]. Deşi în unele fresce italiene poate fi remarcată grija pioasă pentru introducerea în scenă a celui de-al şaptelea personaj, Sfântul Macarie care explică tinerilor sensul discursului morţilor, în opinia lui Vovelle, tema rămâne ambiguă din punct de vedere creştin. Tenenti în schimb nu se îndoieşte nici o clipă de spiritul sincer creştin pe care Sfântul Macarie îl aduce cu sine.

În sfârşit, tema *Triumfului morţii*, mult mai vastă, este, în esenţa sa, tot o creaţie italiană (cea mai celebră reprezentare fiind la Campo Santo din Pisa), fiind ulterior preluată de Petrarca şi în sfârşit făcută celebră în întreaga Europă. Spre deosebire de *Dansuri*, unde esenţială era întâlnirea intimă a fiecăruia cu propria-i moarte, aici se accentuează puterea distructivă şi nediferenţiată a morţii impersonale : moartea, reprezentată sub formă de schelet, conduce un car uriaş tras de boi. Carul, crede Ariès[5], rămâne din vechile mitologii un

1. Delumeau, *Păcatul şi frica*, vol. I, p. 101, citându-l pe Guyot Marchant.
2. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 159.
3. V. Vovelle, *op. cit.*, pp. 112-113. Tenenti, *op. cit.*, pp. 20, 21.
4. Vovelle, *op. cit.*, p. 113.
5. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 161.

vehicul specific sărbătorii, dar asociat totodată convoiului funerar. Pe post de blazoane apar cranii şi oase. Per ansamblu, *Triumful morţii* pare o alegorie a destinului orb, a puterii absolute a morţii, iar carul pare să fie o adevărată „maşină de război”[1].

Ce s-ar putea deduce din cele mai frecvente teme ale vremii ? Vovelle se opreşte cel mai puţin asupra acestui aspect, soluţia sa este din start radicală şi nu are nevoie de lungi argumentări : întâlnirile personale cu morţii, atât în varianta „dansantă” cât şi în cea a întâlnirii neaşteptate la vânătoare, fac parte dintr-un *imaginar rezidual precreştin* – vechile reîntoarceri ale spectrului sau dublului sunt întotdeauna păstrate în cultura populară. În calitatea lor de discursuri aflate la graniţa dintre popular şi cult, aceste manifestări macabre oglindesc foarte puternica tendinţă a oamenilor finalului de Ev Mediu de a resuscita (?) vechile credinţe în strigoi şi de a perpetua cultul morţilor. Prin introducerea Sfântului Macarie în scena întâlnirii dintre cei trei vii şi cei trei morţi, se trădează grija pentru „creştinizarea” temei ce apărea prea adesea în cimitire sau în alte locuri care ar fi trebuit să depună mărturie pentru spiritul religios al cetăţii[2]. Pe scurt, Vovelle crede că aceste teme evocă urmele fricii de morţi şi riturile specifice de moarte (dansul cu spectrele, destul de frecvent şi în Europa Orientală[3]).

Ezităm însă să cădem de acord cu perspectiva istoricului. Chiar dacă păstrarea lor într-un aşa-zis imaginar colectiv al oamenilor vremii rămâne extrem de probabilă, aceste teme nu s-ar fi manifestat totuşi intacte şi de sine-stătătoare în cele mai importante manifestări macabre ale unor vremuri cu o spiritualitate creştină care, deşi nu profundă, era totuşi destul

1. *Ibid*.
2. V. Vovelle, *op. cit.*, pp. 112-119.
3. A se vedea Carlo Ginzburg, *op. cit.*, mai ales pp. 193-201.

de omogenă. E firesc însă să nu excludem posibilitatea existenţei unor amprente ale vechilor credinţe (care se pot manifesta de altfel în voie sub haina încăpătoare a limbajului creştin) asupra oricărei manifestări de natură artistică a vremii care se abătea mai întotdeauna de la normă (religioasă). Credem însă că „motorul" acestor teme macabre trebuie să fi fost unul creştin, ca şi o parte din mijloacele sale concrete de realizare artistică. Cealaltă parte a acestor mijloace rămâne, într-adevăr, să fie depistată în – niciodată abandonatul – rezervor de credinţe străvechi al omenirii[1].

Tenenti, fără să facă nici un fel de referire la eventuale surse precreştine, se mulţumeşte să considere temele macabre ca fiind emblematice pentru perioada în care oamenii şi-au pierdut încrederea în valorile creştine impuse de Biserică. Moartea e inevitabilă şi crudă[2], ea este o pedeapsă de la Dumnezeu, iar oamenii preferă de-acum înainte să rămână pe pământ. Altminteri cum s-ar putea explica faptul că aceste teme macabre sunt lipsite aproape în totalitate de amprenta tradiţiei creştine ? Şi totuşi, spune el, ne aflăm în faţa unor teme care s-au detaşat de toate celelalte prin frecvenţă şi importanţă, reprezentând, prin aceasta, chiar sensul morţii[3], în forma în care spiritul vremii găsise de cuviinţă să-l elaboreze. Explicaţia rezidă, în opinia sa, în abandonarea vechii scări a valorilor. Moartea este privită în sine, nu ca anticameră a Vieţii de Apoi, aşa cum se întâmpla cu un secol sau două în urmă.

1. Un sprijin în elucidarea acestei chestiuni ne-ar putea fi articolul citat (doar pentru a-l contrazice !) de Delumeau, aparţinând lui Aaron Gureviè, privind imaginile Vieţii de Apoi în care povestirile populare cu strigoi de la finele Evului Mediu se regăsesc din abundenţă. Este vorba de „Conscience individuelle et image de l'au-delà, în *Annales*, E.S.C., martie-aprilie 1982, pp. 255-275, în Delumeau, *Păcatul şi frica*, vol. I, p. 106.
2. Tenenti, *op. cit.*, p. 43.
3. Ibid., p. 41.

În acest punct, el va intra în contradicţie cu perspectiva mult mai puţin simplistă (şi, credem, probabilă până la un punct) propusă de Ariès. Istoricul francez nu consideră Renaşterea ca fiind mai puţin creştină decât Evul Mediu – „creştinismul este un limbaj comun", spune el, „un sistem comun de referinţă"[1], iar dacă ar trebui să vorbim despre o ruptură profundă, aceasta s-a produs între Evul Mediu timpuriu şi Evul Mediu propriu-zis[2]. Nu ar fi nimerit, mai crede Ariès, să vorbim despre o Renaştere mai păgână decât perioada medievală târzie când omul părea mai supus ca niciodată *avaritiei* şi ar fi dorit, de s-ar fi putut, să aibă în groapă alături de el banii, casa şi grajdurile. Dacă l-am compara, continuă Ariès, cu Cavalerul Evului Mediu timpuriu care murea naiv şi împăcat, ne-ar fi dintr-o dată limpede de ce este necesară introducerea cezurii între două maniere distincte de a muri care ţin de Evul Mediu, şi nu de începutul Renaşterii ce nu diferea încă prin nimic de perioada care o preceda sub aspectul raportării la moarte.

În sfârşit, pentru Philippe Ariès, destinul temelor macabre este dificil de descifrat. În primul rând, negând infailibilitatea

1. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, p. 177. Acelaşi lucru îl susţinem şi noi atunci când accentuăm importanţa „saltului" într-o nouă paradigmă (creştină) care atrage după sine o adecvate şi o coerenţă a sensului morţii ce nu mai poate face cale întoarsă fără costuri enorme, fiindcă cei care s-ar decide la o asemenea „întoarcere" ar rămâne prizonierii zonei interstiţiale dintre două sisteme religioase.
2. Trimitem din nou la recenta lucrare a lui Georges Minois, *L'histoire de l'athéisme*, deoarece istoricul ţine să privească problema naturii spiritualităţii medievale şi renascentiste „din afara" sistemului istoriei creştinismului, şi anume, dinspre sistemele şi curentele ateiste care se conturau independent de transformările suferite de sistemul creştin. Privite prin lentila lui Minois, atât perioada medievală cât şi cea renascentistă apar dintr-o dată mult mai puţin omogene. Atragem, totuşi, atenţia asupra pericolului asumării acestui unghi de abordare care rămâne relativ irelevant pentru oamenii vremii, trăitori, de bine de rău, într-un mediu oficialmente creştin şi practicanţi sârguincioşi ai riturilor creştine.

teoriei unui Ev Mediu umbrit de catastrofe naturale, economice şi demografice[1] pe care o denunţă ca fiind doar un lanţ al slăbiciunilor istorice (istoricilor ?), o eroare de nuanţă mereu perpetuată, el va nega un lucru care lui Delumeau îi apare ca incontestabil[2] : legătura temelor macabre cu epidemiile de ciumă[3]. Ariès îşi fondează explicaţia pe faptul că cifrele pe care le cunoaştem astăzi, corespunzătoare numărului de victime ale Morţii Negre, sunt mult mai mari decât în realitate ; aspect pe care nici Delumeau nu-l trece sub tăcere, acceptând faptul că, redactate de nişte călugări nepricepuţi la aritmetică, listele cu numărul morţilor din pricina ciumei e probabil exagerat ; dar acest lucru n-ar trebui, spune el, să ne împingă totuşi înspre minimalizarea ravagiilor bolii[4].

Dar să revenim la argumentele lui Ariès, în sprijinul unei ruperi a legăturii cauzale dintre temele macabre şi orice alt aspect al vremii care ar fi putut implica moartea reală. Istoricul relatează demersurile de cercetare ale unei tinere arhiviste fără experienţă care va avea „naivitatea" să vorbească de aerul sărbătoresc şi de ideea consolatoare pe care şi-o făcuseră despre moarte oamenii vremii. Cu toată inocenţa afirmaţiei ce pare la prima vedere doar o stângăcie de interpretare privind o moarte serenă „în plină epocă macabră"[5], Ariès arată că aceasta ar putea fi, paradoxal, aproape exactă. Într-adevăr, adaugă istoricul, oamenii sunt deja consolaţi, ei se rup de angoasă şi devin din nou familiari cu propria moarte şi cu moartea celorlalţi. Însă nu această moarte reală este reflectată în temele macabre, „materialele didactice" ale predicatorilor. Acestea din urmă ţin numai de imaginarul vremii, este moartea pe care oamenii preferă să şi-o închipuie, dar nu să şi-o

1. Ariès, *Omul în faţa morţii*, vol. I, pp. 171, 172.
2. Delumeau, *Păcatul şi frica*, vol. I, p. 114.
3. Ariès, *idem*, p. 171.
4. Delumeau, *ibid*.
5. Ariès, *ibid.*, p. 173.

atribuie în realitate[1]. *Creatorii de imagini şi versuri macabre nu urmăreau nici un fel de realism, cu toate că epoca se caracteriza într-adevăr printr-o manieră realistă de reprezentare a morţii*. Însă confuzia care s-ar putea crea între un „realism" al morţii „reale" şi reprezentarea morţii în temele macabre (confuzie pe care şi Huizinga[2] o dusese până la capăt) este de fapt *confuzia dintre două planuri : social-real şi artistic (moralizator) – imaginar*. Dacă s-ar fi ocupat de această chestiune, Culianu ar fi subscris cu siguranţă la perspectiva lui Ariès. În termenii regretatului savant român, temele macabre se desfăşoară probabil în propria lor dimensiune, sunt produse ale minţilor occidentalilor de pretutindeni fără a avea o origine privilegiată, iar „programul" lor, derulat în plan imaginar, nu se lasă afectat sau scurtcircuitat de traseul contingenţelor.

Continuând în aceeaşi notă a sublinierii „paradoxurilor", amintim de asemenea că atât Ariès cât şi Tenenti cad de acord asupra dragostei de viaţă care însufleţeşte omul medieval şi renascentist[3]. Spiritul expansiv, iubirea de oameni şi de lucruri sunt sentimente blamate în bloc de Biserică şi numite „generic" *avaritia*. Afecţiunea nelimitată a oamenilor pentru lume era probabil legată de sentimentul acut al finitudinii (şi aici ne va fi cu neputinţă să nu facem referire la influenţa mortiferă a maladiilor şi războaielor vremii), de conştiinţa unei vieţi scurte care trebuie trăită din plin. Deşi Biserica ameninţa cu infernul pe cel care se arăta rob al avuţiilor sale, „la urma urmei era ceva consolator în această ameninţare întrucât condamnarea veşnică, deşi îl expunea torturilor, nu îl priva de comorile sale : bogatul păcătos din parabolă îşi păstra, pe portalul de la Moissac (secolul XII) punga cu bani atârnată de gât"[4].

1. *Ibid*.
2. *Ibid.*, pp. 173, 174.
3. *Ibid.*, pp. 177, 178.
4. *Ibid.*, p. 180.

Dacă ar fi să urmărim întocmai argumentaţia lui Ariès, atunci am putea conchide : pedagogia Bisericii dăduse încă o dată greş ! Născocirile macabre nu se dovediseră atât de eficiente pe cât textele vremii doresc să credem. Aşa cum am văzut pe tot parcursul întregului capitol, oamenii nu se arată întotdeauna dispuşi să urmeze moartea care le era regizată de conjuncturile sociale concrete (şi deci să oglindească realitatea morţii în temele macabre), ca să nu reamintim că disponibilitatea de a pleca urechea la ameninţările Bisericii (şi deci de a trata temele macabre ca pe nişte veritabile tablouri didactice) a fost întotdeauna capricioasă. Ei aveau, probabil, nevoie de o asemenea moarte imaginată care să le reprezinte şi dezvolte orientările valorice şi fantasmele. S-au ridicat, pentru aceasta, încă o dată împotriva curentului oficial (aşa cum am văzut întâmplându-se în mai multe rânduri), expunând în cele mai celebre reprezentări macabre ale vremii o „ideologie" venită parcă de nicăieri şi care a dat mult de furcă istoricilor prin lipsa sa de concordanţă cu ceea ce se considera a fi esenţa spiritualităţii medievale.

Şi, în sfârşit, ultima interpretare asupra căreia dorim să ne oprim este cea a lui Jean Delumeau. Spre deosebire de Ariès, acesta insistă asupra ideii de *pedagogie a Bisericii* realizată, prin mijlocirea temelor macabre, destul de eficient. Insistând asupra eficacităţii pedagogiei macabre, Delumeau se plasează deja pe o poziţie diferită de toate celelalte susţinute de istoricii amintiţi mai sus : nu decreştinare, nu spaime ancestrale, nu autonomie a temelor macabre faţă de conjuncturile vremii[1]. Cu toate acestea, aşa cum vom putea remarca, poziţia lui Delumeau nu este deloc unilaterală sau lipsită de nuanţe. Dimpotrivă, ea ne pare meticuloasă şi onestă.

Delumeau nu respinge de fapt cu adevărat ideea exuberanţei vieţii medievalilor, însă o va reţine doar în calitatea sa de

1. Delumeau, *Păcatul şi frica*, vol. I, pp. 102, 103.

efect al unei pedagogii macabre. Pentru aceasta, istoricul va avea grijă să justifice mai întâi pertinenţa termenului „pedagogie macabră" : imaginile macabre erau introduse în oraş de un călugăr cerşetor – de obicei un dominican sau un franciscan –, erau tot timpul însoţite de un predicator, iar în faţa tablourilor expuse în pieţe se recitau omilii[1] ; scopul lor religios şi educativ nu poate fi decât evident. Însă abia acum intervine originalitatea interpretării lui Delumeau : un permanent *memento mori* se va transforma, inevitabil, într-un *memento vivere* – „de vreme ce viaţa e atât de scurtă, să ne bucurăm grabnic" [2].

Delumeau se împotriveşte de asemenea entuziasmului cu care Ariès renunţă la recunoaşterea oricărei legături între lecţia temelor macabre şi răspândirea ciumei de sub al cărui impact, crede Delumeau, oamenii nu se puteau smulge prea grabnic şi prea uşor, chiar dacă, să zicem, numărul victimelor a fost într-adevăr exagerat[3]. Pe de altă parte, Delumeau recunoaşte că mânuirea „armei" macabrului nu e un gest lipsit de primejdii.

Riscul nu va fi, credem la rândul nostru, doar al manipulatorilor săi, ci şi al celor care vor dori, peste secole, să-i ataşeze nişte semnificaţii cât mai apropiate de cele pe care le avea în vremurile care-l consacraseră. Oricât de seducătoare ne-ar părea interpretarea lui Ariès, nu vom avea niciodată suficiente probe pentru a demonstra autonomia reprezentărilor macabre faţă de spiritul vremii în care se născuseră. Doar o perspectivă radical-cognitivistă al cărei traseu va trebui apoi să-l urmăm cu maximă coerenţă în interpretarea oricăror practici şi imagini care aparţin trecutului ne-ar mai putea salva din vârtejul explicaţiilor circulare – inevitabile din momentul în care vom

1. *Ibid.*, pp. 108, 109.
2. *Ibid.*, p. 134.
3. *Ibid.*, pp. 114, 115.

începe să ţinem seama de conjuncturile sociale, economice sau geografice în care se manifestă cutare sau cutare sistem de reprezentări. Or noi nu suntem (încă) pregătiţi să aderăm fără rest la o perspectivă integral „culianescă", iar forţa acesteia rezidă, după cum ştim, în coerenţa şi non-interferenţa ei cu celelalte direcţii de interpretare.

Deocamdată ne mulţumim să atragem atenţia că lecţiile macabre erau, totuşi, oferite de mănăstiri care se arătau înspăimântate de înverşunarea cu care laicii din toate păturile sociale căutau să-şi sporească averile. Călugării cerşetori, spune Delumeau, „s-au întrecut cu râvnă în a populariza tema dansului macabru"[1], lucru care va face foarte probabilă existenţa unei anumite rivalităţi între ordinele călugăreşti care băteau cetăţile în căutare de auditoriu[2].

Vom putea întrezări, dincolo de aceste rivalităţi, adevărate lupte socio-religioase şi clericale duse probabil prin intermediul acestor predici care însoţeau temele macabre ; iar dacă vom ajunge să ne întrebăm ce anume înţelegea populaţia analfabetă din numeroasele inscripţii care însoţeau imaginile, şi dacă adăugăm că predicile, venite pe diverse filiere monastice, erau suficient de eterogene[3] pentru a genera reacţii dintre cele mai felurite, nu vom mai putea evita concluzia pe care ne-o pregăteşte acest palier de interpretare : *evidentul mesaj social* al temelor macabre care mergea, aşa cum am văzut în cazul *Dansurilor*, în direcţia satirei sociale şi efectului „comic al surprizei"[4]. Aici, poate, ar trebui căutat *ataşamentul oamenilor faţă de aceste teme şi popularitatea lor în epocă : se dovedeau a fi dătătoare de seamă pentru tensiunile care apăreau între clasele sociale din ce în ce mai „inegale"*. Într-o lume atât de

1. *Ibid.*, p. 105.
2. Exemple de rivalitate în *ibid.*, pp. 104, 105.
3. Fiecare strofă a *Dansului* li se explica, de pildă, separat, în cheia specifică ordinului călugăresc respectiv. V. *ibid.*, p. 108.
4. *Ibid.*, p. 101.

stăpânită de păcatul *avaritiei*, era, poate, firesc ca imaginarul vremii „să rezolve" o frustrare a celor mulţi (care nu-şi puneau, probabil, mari întrebări privitoare la ideea de moarte, cu atât mai mult cu cât aceasta se făcea cunoscută pe toate căile şi era deja prezentă într-o suită de teme de factură populară).

Dacă voluptatea vieţii, într-o lume mereu umbrită de ameninţarea morţii, căuta să se manifeste pe orice cale, atunci cu siguranţă că agonisirea de averi stârnea mari invidii şi tensiuni între reprezentanţii diferitelor clase, iar după toate aparenţele, Biserica nu se păstra departe de aceste confruntări : fie ca ţintă a atacurilor claselor de jos sau a călugărilor răzvrătiţi, fie ca aliată a nevoiaşilor împotriva bogaţilor cărora li se va cere socoteală la Judecată. De altfel, nu putem să nu remarcăm faptul că, în timp ce cămătarul era tratat cu asprimea cuvenită de scheletul venit să-i curme viaţa, sărmanul nu va avea parte de nici un fel de somaţie : el este „invitat" cu blândeţe să moară : „Să vă bucure moartea, căci vă scapă de o grea povară".

Înclinăm, deci, să credem că răspunzător pentru popularitatea acestor teme este în bună parte *mesajul lor social*, *ilustrarea unei perspective care convenea maselor*. Dar asta nu exclude posibilitatea ca ordinele călugăreşti să-şi fi urmat, cu ajutorul temelor macabre, scopurile de misionarism şi de denigrare a rivalilor ori chiar a Bisericii în bloc[1]. Din *Dansuri* nu lipseau arhiepiscopii, chipurile nişte sfinţi, care erau trimişi în iad.

Produse ale imaginaţiei (cum bine remarca Ariès) temele macabre s-au dovedit probabil a fi nişte bune conducătoare de tensiuni sociale. În ceea ce priveşte implicarea Bisericii, aceasta, după părerea noastră, *încerca să speculeze o stare de fapt (o disponibilitate faţă de mesajele cu caracter uşor subversiv) pentru a-şi insera propriul mesaj (uneori egoist –*

1. V. exemplul oferit de Delumeau, *ibid.*, p. 105.

instigare la revoltă, racolare de adepţi, alteori altruist – pură pedagogie macabră) în peisajul socio-cultural al vremii. *Într-o horă a morţii cu episcopi, bogătaşi, cardinali şi un papă se discuta şi disputa nu monopolul asupra morţii, cum spunea Baudrillard, ci monopolul asupra unui întreg sistem de valori al societăţii respective*. Oamenii medievali şi renascentişti se dovedeau hedonişti şi mari iubitori de averi ; nişte imagini golite de altfel de orice urmă creştină evidentă, vor fi puse atunci de către călugării cerşetori în faţa oamenilor din pieţe, pentru a le arăta acestora că vor muri cu toţii şi că ar fi mai bine pentru ei dacă s-ar întoarce la valorile Bisericii decât să ardă veşnic în flăcările iadului. Unii se arătau convinşi, şi îmbrăţişau calea recomandată a ascezei. Alţii, mişcaţi doar de real-izarea morţii în panourile expuse, decideau să se bucure de puţinele momente pe care le mai aveau la dispoziţie. Iar o a treia categorie, mai pasivă, dar şi mai resentimentară, se simţea pur şi simplu răzbunată de faptul că măcar moartea îi va trata pe toţi la fel.

A venit timpul să ne reamintim miza secţiunii noastre, dacă nu chiar a întregului studiu pe care îl aveţi în faţă : în ce măsură coexistenţa în discursul uzual al vremii a celor două perspective opuse de a privi moartea s-ar putea explica rezonabil ? Ar trebui oare ele – sau nu – interpretate pe paliere diferite, ca aparţinând unor registre disjuncte ? Se poate o epocă teme de moarte în aceeaşi măsură în care o şi doreşte ? Nu, dacă nu vom coborî la nivelul practicilor sociale, eforturilor imaginare şi negocierilor simbolice care au loc efectiv pe multiplele nivele de existenţă pe care epoca respectivă se desfăşoară. În esenţa lor, cele două direcţii mentalitare nu pot fi decât ceea ce par : adică incompatibile. Reamintim însă faptul că Biserica nu se bucura întotdeauna de o atenţie reală şi onestă din partea oamenilor şi că acesteia nu i se acorda monopolul asupra morţii decât în anumite momente privilegiate, în realitate practicile şi reprezentările legate de moarte

urmând căile complicate ale unei întreţesături de rezistenţe şi disponibilităţi deopotrivă imprevizibile şi de origine incertă ; ceea ce înseamnă că nu o vom putea face răspunzătoare pentru existenţa concurenţei paradoxale dintre cele două perspective : prima – „Ţie, aşadar, creatură umană, ţi-a venit timpul să tremuri” şi a doua – „în griji şi chinuri aţi trăit tot timpul… să vă bucure moartea, căci vă scapă de o grea povară”.

Adevărul este că ideea incompatibilităţii persistă doar atâta vreme cât ne vom referi la voga, frecvenţa şi caracterul pronunţat disjunctiv ale celor două afirmaţii ca traducând voga, frecvenţa şi caracterul pronunţat disjunctiv al „ideologiei” spirituale pe care par să le implice. Din momentul în care le vom lipsi de eticheta „mentalităţi” (şi ar fi complet fals să ne imaginăm că acest gest le-ar reduce din amploarea care este, fără îndoială, reală !) şi ni le vom închipui exact în contextul în care au apărut, adică într-un dans macabru, şi încă mai exact, în gura ştirbă a unui schelet, tabloul va deveni dintr-o dată mult mai coerent. Mortul care dansează, decedat probabil doar cu puţină vreme în urmă, are ştiinţă despre cele întâmplate de curând în cetatea lui de baştină şi, astfel, motive concrete să creadă că partenerul îmbuibat din stânga sa are de ce să tremure când se va trezi în faţa Tribunalului ceresc ; ştie, de asemenea, prea bine că pentru amărâtul din dreapta-i, viaţa a însemnat un continuu şi dureros *memento mori*. *Dansul macabru e pentru fiecare, şi pentru toţi laolaltă*.

Capitolul IV

Moartea – un prag spre neant ?

4.1. Despre o poveste fondatoare şi un şiretlic – ţinând loc de introducere în problema discursului morţii

Biruie cel ce cunoaşte şiretlicurile,
chiar de struneşte caii mai nevolnici

(Iliada, XXIII, 322)

La prima vedere, nici o legătură între moarte şi şiretlic.

Dar să urmărim scena pecetluirii condiţiei umane, aşa cum apare în mitologia vechilor greci : Prometeu, titanul, instituie primul sacrificiu[1] la vremea când zeii încă mâncau la mese împreună cu oamenii, pentru a clarifica o dată pentru totdeauna statutele celor două categorii de fiinţe[2]. Prin sacrificarea unui bou şi împărţirea trupului său în două grămezi, urma deci să se hotărnicească natura zeilor şi natura oamenilor.

---

1. Vernant, J.-P., *Mit şi religie în Grecia antică*, Meridiane, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Mihai Gramatopol, p. 67.
2. A se vedea şi M. Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, Ed. Univers enciclopedic şi Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, trad. rom. de Cezar Baltag, pp. 164, 165.

Însă Prometeu, pornind să-i sprijine pe aceştia din urmă, pune la cale o cursă : aşază un strat de grăsime ademenitor deasupra oaselor goale ale boului sacrificat, pentru a-i momi pe zei – care aveau întâietatea alegerii – înspre grămada mincinoasă. În schimb, şiretul titan va ascunde măruntaiele râvnite ale boului sub pielea stomacului, sperând că în acest fel oamenilor li se va hărăzi o soartă mai bună.

În acest punct al povestirii, variantele lui Eliade şi Vernant par să se separe : primul susţine că Zeus se lasă amăgit de titan şi alege, neştiutor, grămada înşelătoare, decoperind cu furie sub stratul de grăsime oasele boului ; în schimb, Vernant insistă asupra faptului că Zeus s-a lăsat cu bună-ştiinţă înşelat şi, făcând jocul înşelătorului, urmărea de fapt uimirea audienţei printr-o decizie cu totul imprevizibilă care să-i potolească setea de răzbunare îndreptată împotriva titanului mincinos şi, totodată, să preschimbe alegerea omenească – aparent norocoasă – a grămezii de carne, într-un destin al pieirii şi nimicniciei. Se înţelege, grămada de oase aleasă de zei avea să fie semnul condiţiei lor superioare, de fiinţe care trăiesc doar „din mirosuri şi parfumuri”[1].

Dar să revenim la ingrata condiţie umană care este sortită din acel moment foamei, epuizării şi îmbătrânirii – după Vernant, şi promovatoare începând de atunci a „regimului carnivor ca act religios exemplar” – după Eliade[2].

Omul îşi „capătă”, aşadar, condiţia-i muritoare printr-o înşelătorie (lectorii noştri se vor fi gândit deja că acestei mici fărădelegi primordiale i se adaugă în curând o alta, înfăptuită de acelaşi Prometeu – furtul focului de care Zeus îi privase pe oameni tot în chip de pedeapsă pentru şiretenia titanului) ; e drept, trucul nu-l implică în modul cel mai direct, dar a fost, totuşi, făcut în favoarea lui. În *locul* lui. În *stilul* lui.

1. Vernant, *Mit şi religie…*, p. 69.
2. Eliade, *Istoria credinţelor…*, p. 165.

Că şiretenia va rămâne din acel moment apanajul omului este un fapt destul de evident. Că aceasta nu-i aduce, de fapt, triumful, s-a dovedit deja : alegând partea cea bună a boului, alege, vai, partea cea rea a soartei, alege, pe scurt, moartea. Ferindu-se din calea ei prin şiretlic, se condamnă pe sine şi instituie, se pare, trucul ca *modalitate neeficientă de a se opune fatalităţii morţii*.

Dacă observaţia referitoare la comportamentul perfid al Marelui Zeus (înzestrat din belşug, la rândul său, cu acea *metis* discutată pe larg de Marcel Detienne şi Jean-Paul Vernant[1]) care alege cu bună ştiinţă grămada de oase este una corectă, ea ne-ar ajuta să conchidem că manevra şireată nu numai că *nu* îndepărtează moartea, nu numai că o cheamă, ci chiar o *implică* în mod esenţial. *Capcana, ca preludiu al morţii*.

Dar să vedem în ce fel trucul rămâne, aşa cum spuneam, un apanaj al omului, prin care acesta se luptă cu propria-i condiţie : „la ruse, ce maître mot d’une intelligence que les mythes ne cessent de nour rapporter, est devenue partie prenante dans ce débat engagé entre l’homme et sa finitude”[2].

Şiretlicul, întocmai ca Prometeu, se află de partea omului, cu toate că înzestrarea cu *metis* este deopotrivă arma zeilor şi a creaturii umane finite. Confruntat cu o realitate multiplă[3], versatilă şi fluctuantă, individul sau zeul „fentează” adversarul pentru a-şi atinge ţinta. Tertipul funcţionează mai întotdeauna – mintosul învinge.

Dar dacă individul are a se lupta cu propria-i condiţie, bătălie ale cărei riscuri rămân străine zeului nemuritor ? Se

1. V. M. Detienne şi J.-P. Vernant, *Vicleşugurile inteligenţei*. Metis *la greci*, Symposion, 1999, trad. rom. de Margareta Sfirschi.
2. Kahn, L., 1982, „La mort à visage de femme” în Vernant, J.-P. & Gnoli, G. (coord.) *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge Univ. Press & Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, Paris, 1982, p. 135.
3. Detienne, Vernant, *op. cit.*, p. 12.

poate oare îndepărta, prin supleţea inteligenţei şi prin rapiditatea unor mişcări chibzuite, nefericirea unui destin finit ?

Vicleşugul este invocat atunci când totul pare potrivnic, când fiinţa umană îşi sesizează slăbiciunea. Şiretlicul nu este, astfel, o soluţie salvatoare şi definitivă, el intervine, ni se pare, ca reflex (inerent) de smerenie şi de asumare a unei condiţii. Şi încă mai mult, el nu vorbeşte omului de o condiţie umilă oarecare, ci de propria-i condiţie, de propria-i nimicnicie, de propria-i finitudine. Iar în acest fel vicleşugul şi-ar putea dovedi, credem, paradoxalul său efect terapeutic : invocat la debut pentru a-l salva din faţa morţii (căci ne referim la astfel de confruntări decisive ale omului cu moartea care i-a fost hărăzită), el intervine ca să-i amintească de ea, să-l poarte chiar înspre ea, aplicând o terapie comportamentală radicală : terapia de şoc.

Într-un fel, şiretlicul prin care omul încearcă să se opună morţii este actul său creator (eşuat) care aduce „sa force de pensée contre l'absurdité de sa fin"[1], deşi, aparent, el nu face altceva decât să dea măsura „inconsistenţei" fiinţei.

Trucul prin excelenţă ne pare a fi *discursul*, vorbăria care se opune iremediabil simplităţii înfricoşătoare a morţii[2], „praful în ochi", frazele spumoase care „îmbrobodesc". Şi, cu toate

1. Kahn, *op. cit.*, p. 136.
2. Să ne fie îngăduit a cita măcar unul dintre numeroasele pasaje lămuritoare prin care Vladimir Jankélévitch se referă la această disimulare a morţii printr-o ţesătură densă de cuvinte nefolositoare, cu scopul mai mult ori mai puţin evident de a-i bagateliza urgenţa şi tranşanţa : „MOARTE, cel mai scabros şi mai imposibil de pronunţat, de numit şi de mărturisit dintre toate cuvintele pe care omul mediu, adaptat la starea intermediară trebuie să le învăluie pudic în circumvoluţiunile cuviincioase şi conformiste [supremă şiretenie ? – ne-am întreba], la fel cum diluează în perifraze eufemistice NU-ul prea sec al unui refuz categoric". Iată un grăitor fragment asupra „fobiei" în faţa cuvântului scurt, ca ipostază subtilă a fricii de moarte. V. *Tratat despre moarte*, Amarcord, Timişoara, 2000, trad. rom. de Ilie şi Margareta Gyurcsik, p. 211.

acestea, aşa cum remarcă Kahn, „l'autre versant de cette insertion de la ruse enface la possibilité même de construire un discours sur la mort ! "[1]– adică ceea ce ne îndemna mai înainte să ne referim la posibilul şi paradoxalul său efect terapeutic.

Şiretlicul (omului) se remarcă aşadar prin năzuinţa semeaţă şi copilăroasă de a induce în eroare *moira*, de a elabora cu mijloace minime (prin cuvinte, flecăreală, distragere), o soluţie momentană de salvgardare : sforile lui Ulise în faţa cântecului ucigaş al sirenelor[2].

Viteazul Ulise pare a fi singurul care ferindu-se de „lunca cea-nflorită"[3] prin vicleşug, nu va fi totuşi sortit morţii. Intrând în zona vrăjită, „deodată conteni suflarea / Şi fu nevânt şi linişte ; adormise / Un zeu vânzolul mării"[4], iar el va fi, în mod excepţional, martorul *propriei* morţi. Şi observaţia lui Kahn ni se pare aici hotărâtoare : „contre le savoir explicitement promis par les Sirènes et la mort réellé (…) qui s'éxpose sur le rivage, la conduite du héro consiste à intercaler un autre savoir (…), celui qui dans son éphémère rapidité règle la conduite de l'homme"[5].

În cazul lui Ulise, şiretlicul nodurilor, inspirat – să reţinem pentru mai târziu – de o zeitate, Circe, nu are simplu rol de reglare a conduitei umane, ci, încă mai mult, îi permite acestuia să se bucure de „cântecul măiestrelor sirene"[6], adică

1. Kahn, *op. cit.*, p. 136.
2. După cum remarcă Kahn, „parce qu'au pouvoir lieur du chant on opposera les liens matériels de ces cordes qui le retiennent", *op. cit.*, p. 139. Altfel spus, lanţurile şi sforile – ca umile instrumente umane – devin, prin şiretlic, învingătoarele legăturilor morţii.
3. *Odiseea*, XII, 222., ed. de Stat pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1956, trad. rom. de G. Murnu.
4. *Ibid.*, XII, 233-235.
5. Kahn, *op. cit.*, p. 139.
6. *Odiseea,* XII, 73.

îl cheamă părtaş la *un statut superior*. Ulise devine *Cel-ce-ştie* : legat de catarg, el dez-leagă enigma morţii.

Va împărtăşi, oare, prin aceasta, condiţia zeilor ? Am spune că nu ; acest tip de *metis* leagă, cum arătam, iremediabil omul de propria-i condiţie, de propria-i materialitate dacă vreţi, prin chiar caracterul său „trivial" ; *grosso modo*, Ulise devine deţinătorul unei „noi" ştiinţe datorită unor noduri bine strânse ! Viteazul nu este un zeu care *ştie*, ci un om care *ştie înşelând*.

Or acest mod de a şti poate, eventual, impune un alt tip de excelenţă decât cel specific în cadrul sistemului de „eligibilitate" care îi consacra, în Grecia veche, pe viteji ca eroi incontestabili[1]. Trucul naşte, de fapt, printr-o întreţesătură de curse şi minciuni, *o inteligenţă frauduloasă*[2] ; ea este a aceluia care se luptă, de unul singur, cu datul morţii.

Vicleşugul rămâne astfel „arma mortală" a omului solitar care declară război propriei finitudini. Zădărnicia vorbăriei opusă urgenţei morţii.

1. A se vedea în acest sens *moartea frumoasă* pe care o comentează Vernant în „La belle mort et le cadavre outragé", în G. Gnoli şi J.-P. Vernant, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (publiée avec le concours de l'Institut Universitaire Orientale, Naples, du Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome, du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Cambridge Univ. Press & Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1982) de care se bucură eroii care mor în plină tinereţe, cu un aer „grand, noble, terrible" (p. 63) ; ei opun micimii şiretlicului grandoarea posturii lor curajoase care impresionează şi doboară până la urmă în luptă dreaptă un inamic la fel de redutabil (v. p. 45).
2. Kahn, *op. cit.*, p. 139.

5.2. Povestind moartea

Sunt nişte oraşe moarte şi ale morţii

Jean Baudrillard[1]

Rugăm cititorul să nu reţină din rândurile scrise mai sus decât două cuvinte-cheie : *vicleşug* şi *vorbărie*. Folosit, în primul rând, pentru că ne numărăm printre cei care încă mai cred în puterea exemplului, pasajul cu care ne-am început scurta discuţie asupra morţii şi poveştilor (?) sale moderne nu serveşte neapărat ca îndrumător pentru cele pe care ne vom strădui să le expunem în continuare. L-am întrebuinţat în primul rând ca ilustrare a unui elementar reflex omenesc – fie el al sferei mitice sau al celei cotidiene – care apare în momentul întâlnirii cu moartea : tendinţa de fentare a ei. Iar fenta, aceeaşi în esenţa sa, îmbracă, fireşte, diverse forme, urmând epocile şi mentalităţile, preocupările mundane şi spirituale ale fiinţelor răspândite pe întinderile pământului.

Nu ne putem interesa de toate poveştile morţii ale tuturor oamenilor. Le vom discuta pe scurt doar pe cele ale românilor – astăzi –, mai cu seamă ale acelora dintre ei pe care i-am studiat în câteva luni de teren, în anul 2002 (între şapte şi zece familii din satul Vinerea-judeţul Alba, Deva-judeţul Hunedoara şi Bucureşti). Şi nici măcar acestea nu ne vor reţine în mod esenţial atenţia, fiindcă năzuinţa noastră este, de fapt, aceea de a surprinde câteva ipostaze ale discursului modern al morţii ţinând seama de manifestările ritului funerar autohton şi de atitudinea pe care oamenii o au faţă de acesta, atingând de asemenea şi câteva din suprapunerile şi divergenţele remarcate între spusele autohtone despre moarte

1. În *Paroxistul indiferent. Convorbiri cu Philippe Petit*, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2001, p. 35.

şi o aşa-zisă direcţie generală de proliferare a discursurilor morţii în lume, subiect dezvoltat deja de noi într-un alt studiu[1].

Să pornim, deci, să povestim moartea. Dar de unde să începem? Cine se mai arată, astăzi, dispus să o povestească? Şi cine va sta să asculte?… Dar mai are oare moartea – aşa cum ne întrebam cu altă ocazie – nişte imagini şi o poveste a ei? Nu dispar, toate, în discursul inform al mass-media, care oferă spre receptare – cu egal avânt – spectaculoase poveşti erotice, întâmplări neverosimile din cartierele de pretudindeni ca şi ororile unor pruncucideri? Nu dispar, toate, în indistinctul şuvoi de vorbe pe care le auzim oriunde şi oricând? Prin ce s-ar mai distinge astăzi o poveste a morţii de alte milioane de poveşti spectaculoase, din moment ce împărtăşeşte cu acestea o calitate (din păcate singura) esenţială, şi anume valoarea de ştire, acea *newsworthiness* care-i asigură succesul efemer pe ecrane şi în ziare?

Ne vom sili însă să punem capăt chiar în acest moment elanului retoric în care ne-am lăsat antrenaţi, fiindcă o asemenea listă de întrebări privind feluritele maniere de rătăcire a morţii prin hăţişul discursurilor contemporane nu s-ar lăsa prea uşor epuizată. Mai bine am începe de undeva.

De la un punct fix. Mai exact de la un *vechi* discurs al morţii căutat de noi printre filele câtorva volume care erau, cândva, cu prisosinţă dedicate acestei teme. Hidoşenia morţii era, la români – ca, de altfel, pretutindeni în lume – „acoperită" cu mare grijă de lungi poveşti şi imagini[2] una mai vie

1. V. „*Uitată* în lumina reflectoarelor. Moartea civilizaţiei noastre", în *Jurnalism şi Comunicare. Revista Română de Ştiinţe ale Comunicării*, anul II, nr.2, primăvara 2003, pp. 96-104.
2. V. reeditările lui Marian, *Înmormântarea la români*, Ed. Grai şi suflet – Cultura naţională, Bucureşti, 1995 şi Pop, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, ed. Univers, Bucureşti, 1999, precum şi Gail Kligman, *Nunta mortului. Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania*, Polirom, Iaşi, 1998, trad. rom. de Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Farmoaga, West Paul Barbu.

decât alta, proliferând în toate direcţiile, regăsite pe toate palierele existenţei tradiţionale, adunate de memoria colectivă în melanjuri hâtre[1], recuperate de Biserică şi epurate, la răstimpuri, atât cât se mai putea, de avalanşa credinţelor populare[2] care, alunecând de multe ori din tradiţia bisericească înapoi în sorbul de imagini precreştine, exaltau, instinctiv, pasajele pilduitoare şi exemplele şocante. Nu vom pierde un spaţiu preţios oferind exemple – cu adevărat nenumărate – de poveşti tradiţionale dedicate morţii, socotind că referinţele abia amintite sunt repere suficiente pentru a ne susţine scurta descriere şi, fireşte, pentru că cititorii sunt, probabil, mai familiarizaţi decât autoarea cu orice fel de discurs tradiţional.

Dar debordanta varietate de poveşti ale morţii (să ne gândim, de pildă, la povestea morţii aşa cum o înţelegea, în prima jumătate a secolului XX, artistul plastic Marcel Olinescu[3], pe care o găsim de-a dreptul seducătoare, cu toată irelevanţa sa ştiinţifică) ne-a devenit, treptat, străină.

Cuvintele Panihidiei, care ne răsună, ce-i drept, şi astăzi în urechi: „Doamne, odihneşte cu drepţii pre adormiţii robii Tăi. Pre aceştia ce s-au mutat la Tine, Hristoase, învredniceşte-i a dobândi mărirea Ta cea negrăită, unde este lăcaşul celor ce se veselesc şi glasul curatei bucurii"[4] şi-au pierdut sensul. Mai bine de trei sferturi din informatorii noştri deveni

1. Nicolau, Irina şi Huluţă, Carmen (ed.), *Credinţe şi superstiţii româneşti*, Humanitas, Bucureşti, 2000, pp. 55, 93, 171, 173; Pop, *op. cit.*, p. 180.
2. Prof. Pr. Dr. Necula, N. D., *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 1996, pp. 249-295.
3. Olinescu, M., *Mitologie românească*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 2001, Saeculum, Bucureşti, 1944, pp. 354-356.
4. Panihidia *sau* Parastasul *împreună cu* Litia mică *cuprinzând şi slujbele mirenilor şi pruncilor*, 1938, tipărită în zilele Preaînaltului şi Dreptcredinciosului nostru Domn Carol II Regele Românilor şi ale Preasfinţitului şi Preafericitului D.D. Miron Patriarhul Românilor, ed. V, Bucureşti, Tipografia Cărţilor Bisericeşti.

şi vinereni au mărturisit că nu pot să creadă într-o Viaţă de Apoi. Săvârşirea, adică, a rânduielii funerare ortodoxe, dimpreună cu bogăţia gesturilor magice însoţitoare (de la pomul împodobit la ştergarele oferite pomană, de la vasele sparte la scoaterea mortului din casă şi lovirea sicriului de prag până la aruncarea monedelor în mormânt şi căratul găleţilor cu apă în ogradele vecinilor vreme de cel puţin două săptămâni după înmormântare), nu cunosc nici o sminteală în comunităţile pe care le-am pomenit, însă puţini sunt cei care mai cred în eficacitatea lor.

Pe scurt, la o primă vedere, moartea în România, aşa cum s-a lăsat surprinsă în locurile studiate de noi, pare a fi receptată ca în oricare alt spaţiu modern european. Schimbarea esenţială rămâne, adică, *uzura trăirii religioase* (de unde o ciudată situaţie de „impostură" a discursului religios pe care, spre deosebire de mulţi occidentali, nu l-am abandonat încă). Iar a doua modificare pe care nu am pomenit-o încă explicit, dar care este uşor de bănuit, făcând deja obiectul a nenumărate studii, este *negarea totală a morţii*, atitudine tipică vremii noastre[1] – când toate eforturile ştiinţifice şi de imaginare ale omenirii se concentrează pe gonirea sa din peisajul jovial-adolescentin al modernităţii. Căci spre deosebire de alte epoci, noi dispunem de instrumente mult mai eficiente de inducere a acestui tip radical de uitare a morţii în calitatea sa de întâmplare decisivă, petrecută *aievea*.

Nimeni nu mai trăieşte astăzi cu sentimentul iminenţei sucombării. Dimpotrivă. Iar când acesta se impune, când metodele ştiinţifice ori cele de distragere îşi dovedesc limitele, se recurge, azi ca întotdeauna, la familiara minciună.

Prima motivare a sa, spune Ariès[2], pare să fie aceea de a proteja bolnavul de şocul veştii morţii apropiate. Însă, credem

1. V. din nou „*Uitată* în lumina reflectoarelor. Moartea civilizaţiei noastre", p. 97.
2. Ariès Ph., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident Au Moyen Age à nos jours*, Paris, Seuil, 1975, p. 62.

noi, dincolo de atenţia îngrijorată faţă de zbuciumul sufletesc al muribundului – poate lăudabilă – stă *evitarea instituirii făţişe a ideii de moarte care ar atrage după sine o conduită responsabilă, angajată* din partea membrilor familiei – atât a unora faţă de ceilalţi, cât mai cu seamă faţă de cel care (nici măcar nu) îşi aşteaptă sfârşitul : *legitimarea lumii morţii* (o lume care caută să-şi marcheze frontierele, ritmul, elementele, consistenţa şi discursul într-o manieră aparte), *cu rigorile şi solemnităţile sale, este evitată sau cel puţin amânată, atâta vreme câtă nu se impune cu brutalitate*. Confruntarea directă, responsabilitatea pentru boala incurabilă a aproapelui, sperie şi şochează.

Moartea – în România sau aiurea – se inserează clandestin în lumea vieţii, iar până să-şi impună propria-i lume, ea va fi doar obiectul unor priviri piezişe. Chiar dacă, aşa cum s-a petrecut la Vinerea, rudele şi vecinii îl compătimeau şoptit pe baciul Achim care mai avea doar câteva săptămâni de trăit (şi nici n-o ştia !), ei se vor opune instituirii lumii morţii, atâta timp cât ea nu emană *dinspre* muribund, ca prelungire firească şi conştientă a sa. Negarea morţii este conţinută chiar în această amânare a *recunoaşterii* noii lumi, cu imperativele sale de neocolit, iar când momentul instituirii se va impune totuşi, această negare se va manifesta în continuare prin diminuarea – până aproape de dispariţie – a consistenţei spaţiului nou impus.

În prezenţa acestei schimbări a percepţiei morţii în direcţia negării sale, atitudinea românilor nu poate fi, deci, clasată în afara curentului general al epocii. Există însă aici, aşa cum aminteam deja, mai multe aspecte atipice datorate în primul rând unui profil spiritual ortodox şi, credem, experienţei comunismului care a slăbit considerabil „eficienţa" religioasă la români. Socotim, astfel, necesar să abordăm discursul modern al morţii din perspectiva unei interesante poziţii religioase pe care o are, astăzi, românul – cel puţin cel studiat de noi în comunităţile pe care le-am amintit.

4.3. Trei poveşti

Nu mă gândesc la moarte fiindcă nu trebuie să mor
Un pensionar bucureştean

Cea mai contradictorie raportare la moarte am descoperit-o la Vinerea, unde tradiţia, impecabil transmisă, nu mai reuşeşte să acopere o percepţie mai degrabă „urbană" asupra morţii : „Nici nu mă pot gândi la moarte. Am mai încercat, da' n-am putut, că mi-i frică. Tot omu'-i dator c-o moarte, da' parca-i vré să nu hii…" Nu putem să nu remarcăm, într-una din numeroasele afirmaţii culese din gurile vinerenilor, deruta ontologică, teama de a nu rămâne „descoperit" în bătaia destinului, acel destin antic, legat de ideea de moarte constituită ca expresie esenţialmente anti-creştină[1].

Ne vom amini, reconfortantul melanj de rituri şi mituri creştine care presupuneau, evident, încrederea nestrămutată într-o viaţă postumă, genera o imagine complexă, compactă şi nu o dată hâtră a morţii care putea estompa, în general, orice manifestare rebelă a sentimentelor de angoasă. Nu am mai regăsit la informatorii noştri vinereni vreo urmă de umor în abordarea problemei morţii. Ne amintim însă de cele spuse de o femeie foarte în vârstă şi extrem de zglobie, nana Chie, despre desfăşurarea priveghiului la începutul secolului trecut : „câte unu' mai poznaş lega cu sfoară mâinile mortului, se ascundea apoi îndărătul copârşeului şi de-acolo le mişca speriind oamenii veniţi la priveghi. Toţi o zbugheau afară

1. Molinié G., „Fortune et liberté : images du destin dans la tradition grecque, du Roman à l'âge baroque", dans *Visages du destin dans les mythologies*. Travaux et mémoires, Actes du colloque de Chantilly, 1-2 mai 1980, Mélanges Jacqueline Duchemin, publ. par François Jonan, Paris, X, Société d'Édition „Les belles lettres", 1983, p. 210.

crezând că mortul e vreun «de 'hăla»". Adevărul e că folclorul românesc abundă în astfel de poveşti cu morţi vii şi aproape simpatici[1], relatări care făceau, neîndoios, parte din vechea familiaritate a omului cu evenimentul morţii.

Caracterul formal-fastuos al funeraliilor de astăzi nu mai îngăduie asemenea manifestări de haz, adevărate insulte („te râde lumea"), afronturi care ar topi pojghiţa de solemnitate a momentului. Ghicim aici alterarea nivelului profund al unui fond spiritual tradiţional, în ciuda menţinerii intacte a practicilor rituale religioase şi a credinţelor precreştine pe care nici unul dintre informatorii noştri nu ni le-a putut explica. De ce se oferă găleţi cu apă vecinilor două săptămâni după înmormântare, de ce se sparge paharul la scoaterea mortului din casă ori de ce se aştern cârpe pe jos, în calea convoiului mortuar – la câte întrebări, tot atâtea ridicări din umeri : „Aşé să zâce c-ar fi bine", ni se răspunde. Dimpreună cu ritul, aceste practici şi-au pierdut eficacitatea şi consistenţa. Oricum, formalismul tradiţiei este cu totul frapant.

Dacă am bănui o întreţinere aritificială a riturilor, am greşi însă : fiindcă o astfel de atitudine asumată, o intenţie clară de transformare a satului într-o „rezervaţie de tradiţii" s-ar trăda imediat, oamenii şi-ar conştientiza gesturile şi, mai înainte de orice, le-ar cunoaşte semnificaţia, lucru care, am văzut, nu se întâmplă. Moartea la Vinerea este întâmpinată cu gesturi automate, grave, impecabile (începând cu numărul de prapori şi numărul de „stâlpi" citiţi în drum spre cimitir, ambele direct proporţionale cu statutul social şi economic al decedatului, până la micile obiecte date de pomană, aceleaşi de sute de ani, forma colacilor şi meniul de post, precum şi numărul şi întinderea parastaselor) – nici o urmă de dezordine ; în derularea riturilor, nici o breşă. Ritul pare perfect „ermetic" şi trădează înţepenirea într-un anumit tip de discurs :

1. Pop, *op. cit.*, p. 180.

nu e nici rezistenţă eroică în faţa noului (alternativului) şi nici teamă superstiţioasă faţă de eventuala abandonare a unor formule funerare moştenite. El are solemnitatea sterilă a actului repetitiv (specifică, remarcăm noi acum, tulburării obsesiv-compulsive). Falsa rigoare, fanatismul rămânerii *în* formă, respingerea celei mai mici modificări (cum ar fi, de pildă, refuzul de a renunţa la costisitoarele prosoape care se cuvin celor care poartă sicriul şi praporii, cu toate că nimeni nu are vreo idee cu privire la semnificaţia acestor articole de toaletă), sunt, toate, credem, modalităţi inconştiente de disimulare a *lipsei fondului*.

Am putea astfel bănui că între moarte şi ceremonii (care, în bună tradiţie, încep înainte ca bolnavul să-şi dea ultima suflare prin taina maslului interpretată de altfel greşit, ca pretutindeni în popor[1]) punţile de legătură s-au rupt odată cu pierderea credinţei. Gesturile rituale (reflexe) fac parte dintr-un comportament-standard, extrem de puţin provocator pe care oamenii din Vinerea îl au. Dar *nu* în faţa morţii, ci *paralel* cu actul morţii de care, practic, se rupe aproape în totalitate. Moartea propriu-zisă rămâne, după cum anticipam în primul capitol, fără „acoperire", ca permanentă sursă de angoasă, ca mutaţie radicală, ca interogaţie personală, ca „scandal" care se arată omului într-o dureroasă lipsă de logică.

Unii vinereni recunosc în gesturile rituale „ceva bun", dar cu acest calificativ efortul lor de interpretare ia sfârşit. Că

1. Aşa cum bine semnala S.Fl. Marian, în folclor se credea şi se crede încă că „sfânta taină a maslului sau ungerea din urmă (...) ajută omului bolnav să moară mai degrabă decât să se scoale" (*op. cit.*, p. 19). Dumitru Stăniloaie atrăgea însă atenţia în volumul III al *Dogmaticii Ortodoxe* (Institutul Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997) că maslul, Taina trupului prin excelenţă care aşază în prim-plan valoarea acordată de Dumnezeu corpului omenesc, „nu este pentru moarte, ca în Catolicism, ci pentru o viaţă în sănătate şi curăţie" (p. 137). Acesta se arată, deci, „ca taină rânduită pentru însănătoşirea trupului" (p. 136).

localnicii disociază, de fapt, funeraliile de experienţa propriu-zisă a morţii am aflat-o întâmplător, cerându-le să ne vorbească *despre moarte* şi despre *cum se moare*. Cu toţii ne-au indicat cu o precizie mai mare sau mai mică ordinea riturilor de înmormântare, însă nimeni nu a adus în discuţie propria raportare la moarte (aşa cum s-a întâmplat la Deva şi la Bucureşti, unde nu-i trecea nimănui prin cap să vorbească despre moarte în termenii riturilor funerare pe care, totuşi, le practicau). Întrebaţi despre sentimentul morţii vinerenii au dat, în majoritate, acelaşi răspuns: „A, asta nu ştiu eu. De un' să ştiu? Mori şi gata. Nu mai eşti". Alţii, mai credincioşi, recunosc în gesturile rituale ale preotului şi diaconilor o ultimă încercare de a-i fi de ajutor sufletului mortului.

O femeie care îşi pierduse la scurte intervale de timp întreaga familie recunoaşte că, deşi merge regulat la biserică, nu se poate pronunţa în privinţa raiului şi iadului. „Îs pentru martorii lu' Iehova", ne spune. Dar la sfârşitul unei lungi discuţii mărturiseşte: „Oare de ce mă chinuie bărbatu-meu în vise?"

Altfel spus, vinerenii nu sesizau câtuşi de puţin cât de contradictorie se dovedea a fi raportarea lor la moarte: „sistemul" de practici şi credinţe era manevrat ca şi când acesta s-ar fi bucurat de o coerenţă indestructibilă. Cofruntaţi însă cu întrebările noastre, oamenii îşi mărturiseau teama, neîncrederea, indecizia, spaima: „Acuma…Dumnezău mai ştie şi cu popa ăsta… Că el zâce, da' ce, el o văzut? N-o văzut!" Iar un om bătrân, cu doar câteva săptămâni înainte să moară, ne spunea: „No, şi cu Judecata aia, cum să hie?… că dacă Dumnezău ar învia pe toţi oamenii care or existat pe pământu' ăsta, în chicioare să steie, şi tot nu închep [încap]!!" Iar un altul: „Fapte bune, fapte rele, le iei în mormânt cu tine pe toate… Acolo te faci pământ cu ele cu tot (…). Dacă n-am omorât pe nime', n-am furat de la nime' nimic, mă pui sara liniştit pe-o mână şi mă culc" şi „Cin' s-o-ntors de-acolo

să ne zâcă? De un' să ştiu io dacă n-am văzut? Bătar de-ar fi văzut cineva…"

Acest gest de deculpabilizare („n-am omorât pe nime'"), frecvent în societatea angajată pe drumul modernismului[1], dublat de o morală sterilă – somnul bun al conştiinţei libere pe care n-o frământă nici furtul şi nici crima –, vine să ne confirme din alt unghi *lipsa speranţei într-o răsplată postumă*. Dacă răscumpărarea lui Isus Cristos are menirea de a-l elibera pe om de spaima păcătoasă din faţa morţii, atunci lipsa răscumpărării face ca faptele lui bune şi rele să devină ţărână, întocmai ca trupul material.

Moartea se termină în ţărână, sub o cruce fastuoasă pe care va sta săpat un epitaf descurajator: „Nu de moarte mă cutremur, ci de veşnicia ei" sau „Moartea e un vis de piatră/ Pe care-l trecem toţi o dată" sau „Am trecut şi noi prin viaţă/ Ca o umbră pe pământ/ Iar în amintirea noastră/ Va rămâne-acest mormânt" sau „Din codru rupi o rămurea/ Ce-i pasă codrului de ea? / Ce-i pasă unei lumi întregi/ De moartea mea?". Cum oare să împăcăm aceste epitafuri cu marile ceremonii religioase, cu cele şase luni sau un an de doliu şi de viaţă austeră, cu parastasele săvârşite la toate soroacele cuvenite până la anul al şaptelea – toate, embleme ale grijii pentru soarta postumă a repauzatului?

Chiar şi astăzi oamenii mai pun în sicriu alături de mort un pieptene sau vreun alt obiect personal. Provocaţi de noi să-şi explice gestul, par să se codească, ne spun că nu cunosc un motiv clar. Unii au auzit că, chipurile, sufletul ar avea nevoie de acel obiect la „vămi", dar majoritatea îşi ascund ignoranţa zâmbind sau arborând o mină gravă. Lipsa familiarităţii cu moartea, solemnitatea cu care, de ceva vreme, au

1. Delumeau J., *Păcatul şi frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XIII-XVIII)*, vol. I, Polirom, Iaşi, 1997, trad. rom. de Ingrid Ilinca, Cora Chiriac, p. 9.

hotărât să o întâmpine, îi obligă să păstreze *distanţa psihologică a nehotărâtului ori a necunoscătorului*.

În mod normal, trecerea de la un stadiu la altul, abandonarea treptată a vechilor credinţe şi reconvertirea naturală a sensurilor se realizează fără traume esenţiale – aceste transfomări iau mai degrabă forma unor *procese de negociere* care au loc în etape mai mult sau mai puţin distincte, prin mici reculuri şi lente progrese, în decursul mai multor generaţii. Nu credem însă că e cazul nostru: fiinţa – indiferent cărui timp şi tip de comunitate ar aparţine – se precipită în faţa morţii: *ea trebuie să o descopere fie ca moment de trecere spre o existenţă mai bună, fie ca absenţă, fie ca lege naturală, fie ca absurditate* – are nevoie de un *comportament adecvat şi consistent* pentru a o întâmpina (să ne amintim doar de hotărârea şi consecvenţa unui Ghilgameş sau să ne gândim chiar la iscusinţa cu care modernii de astăzi reuşesc să nege moartea); deruta unei comunităţi în faţa morţii într-un moment de trecere spre o nouă paradigmă cu greu ar putea fi înţeleasă ca negociere. *Moartea nu se negociază*. Ea constrânge fiinţa şi o sileşte – cu fiecare zi încă mai mult – la o *direcţie clară, neechivocă*.

Moartea reclamă o convingere suficient de stabilă pentru a permite fiinţei să întâmpine un moment decisiv – şi aşa destructurant – care are tendinţa să cotropească, să inunde lumea, şi nu să se păstreze în limitele decente ale unui sistem de credinţe.

Deşi unele atitudini în faţa morţii pot fi mai eficace decât altele, iar o moarte înţeleasă ca agresiune (cum ar fi moartea noastră modernă) este prin chiar natura sa o sursă inepuizabilă de tensiune existenţială dacă ar fi să o comparăm, bunăoară, cu moartea creştinului convins care îşi aşteaptă rândul să intre în Veşnicie, totuşi ambele percepţii amintite mobilizează conştient sau inconştient fiinţa într-o direcţie anume: înspre uitarea morţii şi disimularea ei prin artificii tehnice şi de imaginare, ori înspre o conduită exemplară ce ţinteşte cucerirea

Împărăţiei lui Dumnezeu. Orice derută sau confuzie, orice „eroare de metodă” (*don't know how*) înseamnă o dezordine a vieţii înseşi : a bănui că trebuie să mori dar a nu şti cum, reflectă o *neputinţă a fiinţei de a se apleca intensiv asupra ei înseşi, de a-şi ordona interioritatea şi mediul*. Şi nu este vorba aici de o simpă negare a morţii (care nu numai că nu exclude coerenţa, dar o şi reclamă ca strategie esenţială : *a-mortalitatea se construieşte încetul cu încetul* – medicina, genetica, imaginile mediatice, hedonismul urban, mitul tinereţii veşnice, turismul etc.), *ci de o opunere dezordonată şi ineficace, de o „pantă” a indeterminării pe care fiinţa alunecă frânat înspre o moarte care, în mod paradoxal, nu-i aparţine*. Omul de la Vinerea are, în acest moment, parte de o asemenea moarte.

Nici oamenii din Deva nu au învăţat cum să nege moartea. Ei o refuză. Un pensionar imaginează moartea perfectă : „Să mănânc, să adoarm şi să nu mă mai trezesc”. Iar apoi, luându-ne deoparte pentru ca observaţia să nu ajungă la urechile soţiei : „Ea [adică soţia] ea crede în alt fel. Ea e cu bazaconiile alea, cu îngerii…”

Cei tineri sunt convinşi că moartea e un nimic veşnic. Mortul ajunge la capelă şi de-acolo în mormânt. Un tânăr patron medita la moarte în următorii termeni : „Mai bine să mor tânăr ca un vultur, decât bătrân ca o vrabie”. Cu toate acestea, refuză să-şi asigure viaţa, deşi şi-a asigurat casa şi maşina. „Eu n-am de gând să mor ! ”, ne spune.

Credem că acest nihilism uniform al devenilor apare prin reacţie – extrem de costisitoare din punct de vedere energetic – la starea de indecizie în care se zbat comunităţile tradiţionale angajate iremediabil pe calea modernizării. Să nu uităm că Deva este un oraş înconjurat de un mănunchi de sate destul de moderne (Mintia, Dobra, Sântuhalm, Lăpuşnic, Veţel), iar numeroşii săteni veniţi la oraş – temporar, permanent sau periodic – asigură „circuitul” ideilor şi credinţelor. Fără nişte

cercetări prealabile, tentaţia de a plasa raportarea la moarte a unui oraş ca Deva – punct de întâlnire a mai multor „ideologii” şi credinţe rurale – undeva la jumătatea traseului între tensiunea comunităţilor care pierd vechile înţelesuri şi relaxarea relativă a unei comunităţi moderne care nu mai percepe constrângerea ritului, ar fi fost, într-adevăr, extrem de mare.

Discuţiile cu cele şapte familii devene ne-au împins însă spre revizuirea „intuiţiilor” : nu numai că nu am putut detecta urmele unor presiuni ale riturilor funerare, dar, mai mult, nimic nu lăsa să se întrevadă existenţa unui mai vechi teren tradiţional în care s-ar fi putut manifesta imagini ale morţii de genul acelora pe care ne-am obişnuit să le remarcăm în comunităţile rurale.

De fapt, la Deva am pierdut până şi urma obiectului cercetării noastre. Moartea nu se lăsa surprinsă în nici o ipostază. Ea lipsea pur şi simplu din peisaj. Ce am fi putut deduce în urma unor discuţii cu familii care atribuiau bisericii un rol strict educativ, nu considerau că între biserică şi moarte există vreo legătură directă şi, încă mai mult, *nici nu se gândiseră* serios la moarte până în acea clipă ?

Am bănuit astfel că ne aflăm în faţa unei atitudini extreme generate prin reacţie la confuzia comunităţii tradiţionale care trăia încă „sub rituri”, fără a le mai folosi însă ca reglatoare ale conduitei lor reale în faţa morţii. Moartea se cerea uitată.

Deva se dispensează de toate elementele trăite neconvenabil de comunităţile aflate la doar câţiva kilometri de ea.

Ceea ce pare să se întâmple acum într-un oraş liniştit de provincie se realizează cu o mare cheltuială energetică : se refuză sfârşitul, indiferent în ce variantă s-ar oferi acesta. Însă această atitudine nu este încă o negare. Cum spuneam, negarea se face sistematic şi (aproape) conştient, a-mortalitatea se cucereşte. Întocmai ca nemurirea, ea are nevoie de rituri şi mituri, inestimabile valori moderne ale tehnicii şi

ingineriei genetice, progrese medicale, discursuri publicitare, fabricarea nevoii de tinereţe veşnică şi soluţionarea ei parţială.

Refuzul Devei nu poate fi decât extrem de obositor şi, prin aceasta, temporar. Dar rămâne să mărturisească despre cât de netă şi irevocabilă poate fi ruperea de acea stare de confuzie în care un discurs secular refuza să reflecte nişte atitudini moderne.

La Bucureşti, asistăm la un început de re-vrăjire a lumii. Dacă ar fi să stabilim ca punct anterior pe traseul evoluţiei percepţiei morţii în Bucureşti starea de „nihilism" întâlnită la Deva, atunci am putea bănui că unei stări de refuz total al morţii obţinut prin reacţie la pierderea unor valori care reglau moartea dintotdeauna, ar trebui să-i urmeze o stare de relativă relaxare.

Bucureştenii cu care am stat de vorbă nu mai ascund moartea. Dar nu ascund nici reticenţa lor faţă de religie şi de rituri: „poveşti pentru copii", ni se replică într-o duminică petrecută în Parcul Cişmigiu, discutând, relaxat, cu oamenii despre moarte. „Inveţii".

Şi de aici înainte inconsecvenţa discursurilor ne va frapa. Oamenii vor luneca dinspre credinţa în nemurirea sufletului înspre neantul de dincolo de moarte, de la povestiri cu prieteni sau vecini – reîncarnări ale unor personalităţi, la magie neagră şi strigoi, de la metemspihoză la numerologie. Dar preeminenţa absolută este a magiei. Moartea ca efect al farmecului.

Aşa cum remarcam în momenul expunerii raportării la moarte a vinerenilor, moartea nu poate rămâne o prea lungă vreme fără „acoperire". Lumea morţii, o dată impusă haotic, se cere ordonată, reglată şi apoi populată. De data aceasta, cele mai la îndemână mijloace de reglare s-au dovedit a fi nostalgiile transcendenţei, surogatele religiei. Cât despre aceasta, ne-au asigurat două frumoase doamne între două vârste, ea „e pentru copii".

Soluţia (asupra caracterului său mai mult ori mai puţin provizoriu nu vom îndrăzni să ne pronunţăm) omului modern român este hrănirea cu un sacru difuz, cu o religie de bricolaj unde au loc nu numai energo-terapeuţii, vrăjitoarele şi parapsihologii, dar şi ştiinţa, istoria (arheologi care împart trecătorilor fluturaşi în care li se explică originile „indiscutabil" dacice ale poporului român) sau politica (bucureştenii întrebaţi despre moartea proprie se simt datori să explice mai întâi situaţia politică a ţării, guvernată, în opinia multora, de puteri oculte).

Observăm deja cum *moartea începe să se supună discursului*. Cum începe să devină altceva; ea se va putea metamorfoza de acum înainte în orice: în sucombare socială, într-o aură energetică, într-un tânăr căzut sub roţile tramvaiului, într-un răspuns pe monitorul electrocardiografului, într-un rit, într-o carte de joc nefastă, într-o viziune, într-o dâră de cocaină sau de zaţ de cafea. Avem înaintea noastră o *inflaţie de puncte de sprijin*, o mulţime fără număr de aluzii la „ce este moartea?" şi la „cum să mori?".

Ce-i drept, moartea nu mai implică o existenţă postumă, eventual, ni se spune, o revenire la condiţia terestră ar fi posibilă, iar bucureştenii se simt cu atât mai puţin atraşi de uzatul discurs al raiului şi iadului. Dumnezeu însuşi se repliază şi revine pe pământ sub diverse forme (Înţelept, Vrăjitor, Om de Stat). *El va avea orice rol posibil, doar cel al controlului şi reglării morţii îi scapă*. Moartea nu se mai lasă manevrată dintr-o singură direcţie, deşi riturile funerare ortodoxe se manifestă nesmintite la fiecare înmormântare. *În noul „peisaj", ritul nu mai are însă pretenţia de a acoperi moartea şi de a-i ordona lumea; el este, de fapt, doar o variantă printre altele*. Ce-i drept, mulţi ne mărturisesc uşurarea pe care-ar simţi-o dacă n-ar mai fi obligaţi să îndeplinească toate acele sarcini „fără rost". „Am fost în Canada la moartea cumnatei mele. Scurt, frumos, decent – recepţie în toată regula. Au venit oamenii, au îmbrăţişat familia, au luat o cafeluţă şi un fursec,

s-au urcat în maşină şi s-au dus în treaba lor. Aşa e civilizat ! ” ne povestea cât se poate de convingător un domn căruia riturile „astea ale noastre” îi păreau „nişte aiureli”.

4.4. Despre o ureche care nu mai ascultă şi despre un ochi care nu mai vede

Veniţi de luaţi darurile care am gătit
vouă şi cununile cereşti

(Panihidia)

Am schiţat, mai sus, câteva modalităţi româneşti de raportare la moarte, aşa cum am reuşit să le surprindem în câteva luni de observaţii la faţa locului. Prezentarea lor a fost, fireşte, mai mult decât succintă, dispensându-ne de toate cazurile „deviante” (esenţiale, cum bine se ştie, în orice cercetare etnografică de amploare[1]) şi de toate informaţiile repetitive, păstrând doar aspectele definitorii pentru fiecare comunitate în parte.

Am ilustrat, de fapt, felul în care românul modern studiat de noi nu mai reuşeşte să priceapă discursul liturgic, să „vadă” *prin* el ceea ce ochiului de carne îi este inaccesibil, adică nevăzutul, incorporalul. Să fie, adică, credincios şi încrezător, adevărat *homo religiosus*.

Căci numai manifestându-şi înclinaţia naturală spre păstrarea unui contact cu cele nevăzute[2], în prezenţa unui limbaj religios inteligibil şi asumabil se va putea vorbi de credinţa într-un Dumnezeu care zdrobeşte puterea morţii deschizând larg copiilor Săi porţile raiului : „Odihneşte,

1. Silverman, D., 1st ed. 1993, *Interpreting Qualitative Data*, Sage Publ., London, 2000, p. 69.
2. Patapievici, H.-R., *Omul recent*, Humanitas, Bucureşti, 2001, p. 389.

Mântuitorul nostru, cu Drepţii pre robii Tăi şi-i sălăşluieşte pre dânşii în Curţile Tale, precum este scris”[1].

Am arătat în paginile anterioare (ca şi când ar mai fi fost nevoie !) că tandemul – *negarea morţii* şi *slăbirea până la dispariţie a sentimentului religios* – este definitoriu pentru întreaga lume „civilizată”. De negarea morţii ne-am mai ocupat şi cu alte ocazii şi am demonstrat că, în principiu, se realizează pretutindeni cu acelaşi tip de instrumente (tehnice şi de imaginare), însă în cazul slăbirii sentimentului religios şi-al neîncrederii hotărâte într-o Viaţă de Apoi, am putea deschide, pentru România, o discuţie separată.

Dacă Occidentul s-a dispensat mai mult sau mai puţin de riturile tradiţionale (după cum vom arăta ceva mai încolo) optând pentru variante rituale profane, România pare a fi departe de astfel de experimente. De unde şi raportarea noastră ambiguă la moarte, la „realităţile” de Dincolo şi detaşarea afectivă de discursul funerar tradiţional.

De fapt, această neputinţă de a se raporta la Transcendenţă a omului modern a făcut ca însuşi discursul despre Dumnezeu să piardă orice urmă de autonomie. Iar de integritatea, consistenţa şi eficacitatea acestuia depindea şi discursul morţii. Vorbind despre unul, îl pomenim, de fapt, pe celălalt.

Şi cu aceste observaţii va debuta, practic, adevărata noastră discuţie despre povestea modernă a morţii. Întrebarea care ne frământă este, în esenţă, următoarea : *de ce nişte rituri neeficace şi un Dincolo suprimat* ? Acum, că punctul fix al tradiţiei a fost aminit, iar dinamismul câtorva direcţii moderne a fost descris pe scurt, nu ne rămâne decât să încercăm o evaluare a situaţiei actuale a discursului morţii.

Lumea nu-şi mai pune azi probleme esenţiale. Iar dacă o face, ele vor fi pe dată înghiţite de context, de discursul

1. Ne vom permite să facem trimitere, cu fiecare ocazie ivită, la textele slujbelor de înmormântare şi de parastas, atât de familiare – cel puţin ca sonoritate – nouă tuturor – *Panihidia*, 1938.

pestriţ al mass-media, de vânzolul străzii. Orice problemă majoră, formulată ca atare, este pe dată adulmecată şi apoi înghiţită (adică re-transformată, re-construită) şi cufundată în creuzetul cu licori forfotitoare al problemelor produse de modernitate[1].

Ghislain Lafont[2] (1986, pp.131-149) vorbeşte despre nevoia de *a asculta* „povestea" fondatoare a religiei creştine, şi anume povestea răstignirii lui Iisus din Nazaret pe cruce şi învierea Lui a treia zi. De a o asculta şi *nu* de a o produce ! *Primatul absolut al ascultatului* oricărei poveşti fondatoare (începând, de pildă, cu povestea propriei naşteri care îţi este livrată de apropiaţi şi în care nu poţi interveni fără să o falsifici, şi până la întâmplarea de pe Golgota dimpreună cu cea de pe drumul spre Emaus) care nu se lasă cu nici un chip produsă, depune mărturie în favoarea unei *heteronomii fondatoare*[3] sau, aşa cum Lafont însuşi se exprimă, „d'un dit qui, fondamentalement, n'est pas produit"[4].

Această deprindere esenţială de a asculta *mărturia celor care au fost prezenţi*, chiar dacă aceasta depăşeşte nivelul „bunului simţ" ştiinţific modern[5], este condiţia de bază pentru

1. A se parcuge în acest sens, cu sporită atenţie, de la prima la ultima pagină, volumul dedicat de Horia Roman Patapievici omului recent. Inutil să sugerăm pagini care iau în discuţie situaţia discursurilor moderne. Printre ele am putea, totuşi, aminti : p. 95 sau pp. 223-229 asupra caracterului subversiv al lumii moderne etc. etc.
2. Lafont, G., *Dieu, le temps et l'être*, Éd. du CERF, Paris, 1986, pp. 131-149.
3. *Ibid.*, p. 131.
4. *Ibid.*, p. 132.
5. Probabil una dintre cele mai „rezonabile" – la vremea sa – teorii asupra interpretării mitului (în sensul că admitea, totuşi, prezenţa în poveste a unui adevăr disimulat) a fost teoria alegoristă – v. Jean Pepin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Aubier, Montaigne, 1958 –, imediat îmbrăţişată de romanticii germani : în lumina acestei teorii, povestea trebuia descifrată exact ca o criptogramă, ea având o structură ambivalentă :

a putea formula mai apoi un răspuns adecvat (tocmai am enunţat, dacă doriţi, regula de aur a oricărei comunicări decente), experienţă pe care Lafont o descrie prin cuvinte mult mai adecvate : „la recherche du récit perdu suppose *une conversion du coeur à l'écoute*"[1].

Dacă avem, deci, povestea fondatoare, avem de asemenea mărturia celor care au trăit-o aievea, vom merge mai departe arătându-ne dispuşi să credem în adevărul celor mărturisite. Adevărul, ne spune Lafont, este aici presupus de mai înainte[2]. Fiindcă, arată el, până la urmă orice relaţie de spunere-ascultare se fundamentează pe consimţământul reciproc, pe credinţa că adevărul este însăşi esenţa celor povestite. Inutil să amintim insistenţa cu care Eliade explică miturile fondatoare plecând de la acelaşi caracter al lor de adevăr absolut[3], atâta vreme cât se învrednicesc a fi sacre şi reale[4].

un sens formal, „vorbăria" („le bavardage") şi unul ascuns care reclama un demers hermeneutic în urma căruia se obţinea adevărul ascuns în spatele „fabulaţiilor" (Pepin, pp. 44, 45). Aproximativ aceeaşi logică o urmaseră medievalii în interpretarea Scripturilor, prin ceea ce se numeşte *principiul acomodării*, asociat, ne spune Amos Funkenstein, formulării „Scripturile vorbesc limba oamenilor". Prin aceasta se regla, limita şi justifica utilizarea alegoriilor biblice. Prezenţa antropomorfismelor, cosmologia Bibliei, geneza întreagă, de fapt – deoarece contravenea crezurilor ştiinţifice ale vremii – nu putea fi înţeleasă decât invocând ideea că Dumnezeu vorbeşte limba omului obişnuit. În utilizarea sa maximală, această idee releva faptul că „informaţia ştiinţifică [prezentă în Biblie] e înveşmântată în metafore pentru a rămâne pe înţelesul celor mulţi" (Funkenstein, *Teologie şi imaginaţia ştiinţifică*, Humanitas, Bucureşti, 1998, trad. rom. de Walter Fotescu, p. 188).

1. Lafont, *op. cit.*, p. 133. Sublinierea ne aparţine.
2. *Ibid.*, p. 140.
3. Eliade, M., „Mitul eternei reîntoareceri" în *Eseuri*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, trad. rom. de Maria şi Cezar Ivănescu, p. 127.
4. Ne lovim, iată (pentru a câta oară ?) de problematica – centrală pentru manifestarea religioasă – a ireductibilităţii sacrului ; „implicitul" religiei trecut, astăzi, cu vederea de teoreticieni şi de neteoreticieni deopotrivă.

Ele sunt, prin aceasta, exemplare şi, deci, repetabile[1] – mitul ca actualizare[2]. Ele au fost ascultate fără încetare din *illo tempore* până în zilele trăite în timp (dar nu şi sub teroarea istoriei, dacă ne referim încă o dată la riturile şi miturile arhaicilor[3]).

De mai bine de două secole, afirmaţiile gen La Bruyère – „l'homme est né menteur" sau „l'homme n'aime que son propre ouvrage, la fiction et la fable"[4], care nu fac decât să reînvie mai vechea preocupare scolastică pentru epurarea celei mai desăvârşite ştiinţe din lume (ştiinţa despre Dumnezeu, modul de cunoaştere a lui Dumnezeu[5]) de orice

1. Wunenburger, J.-J., „Les fondements de la *fantastique transcendentale*", în *Le mythe et le mythique. Cahiers de l'hérmetisme*, 1987, Colloque de Cérisy, Albin Michel, p. 45.
2. Ideea de *actualizare* a mitului este, într-un anumit sens, conţinută de *anamnèsis* platonică atunci când sufletul „după ce a văzut cele de-aici şi cele din lăcaşul lui Hades – toate lucrurile – *nu-i scapă nimic pe care să nu-l fi învăţat*" (*Menon*, 80d, în *Dialoguri*, Ed. Iri, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Cezar Papacostea ; sublinierea ne aparţine), fiindcă întreg adevărul existenţei este „veşnic prezent în noi" (*Menon*, 86b) atâta vreme câtă „sufletele au avut fiinţă şi mai înainte de a se coborî într-o înfăţişare omenească, şi au avut *puterea de a cunoaşte*" (*Phaidon*, în aceeaşi ediţie, 76c, sublinierea ne aparţine). Iar ideea lămuritoare asupra necesităţii apelului la o poveste fondatoare credibilă, „d'une fable vraisemblable" (*eikota muthon*) (*Timée*, 29bc, dans *Oeuvres complètes*, Tome X, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, Société d'Édition „Les Belles Lettres", 1970), o descoperim atât în *Timaios* cât şi în *Republica* ; mai mult, potrivit observaţiei pătrunzătoare a lui J.-P. Vernant, Platon admite mitul „comme moyen d'exprimer à la fois ce qui est au-delà et ce qui est en deçà du langage proprement philosophique" (v. Vernant, *Religion, Histoires, raisons*, Petit Collection Maspero, Paris, 1979, conferinţa cu titlul „Langage religieux et vérité – prononcé à la Semaine des intellectuels catholiques", 5-12 mars 1969, p. 58)
3. Eliade, M., *Mitul eternei…*, pp. 104-117.
4. Pepin, J., *Mythe et allégorie...*, p. 44.
5. Thoma de Aquino, *Summa theologiae*, Opere I – Despre Dumnezeu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1997, trad. rom. de Ghe. Sterpu şi Paul Găleşanu, Întreb. XIV, cap.1, p. 223.

reziduu[1] al gândirii simbolice ori indirecte[2] şi, prin ea, grija aristotelică de a stabili graniţa dintre *mythos* şi *logos*[3], regăsesc în spiritul ştiinţific modern un cadru numai bun dispreţuirii oricărei poveşti fondatoare în care nu se intervine, care nu este construită şi care se ascultă pur şi simplu.

E, într-adevăr, dificil să convingi omul modern să renunţe la producţia frenetică de sensuri, să se odihnească pentru o clipă, şi să asculte. Lafont spune că tendinţa omului este

1. Observaţia lui Patapievici, „În Evul Mediu, raţiunea este un loc comun al lui Dumnezeu. Din secolul al XVII-lea, deja, Dumnezeu nu mai este decât un loc comun al raţiunii, pe cale de lichidare" (în *op. cit.*, p. 445) ni se pare însă mai importantă decât regăsirea gândirii scolastice în manierele de a raţiona ştiinţific ale secolului al XVII-lea V. de asemenea Funkenstein, *op. cit.*, pp. 124, 127, 128.
2. Durand, G., *La foi du cordonnier*, Denoël, Paris, 1984, p. 23 şi Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Ileana Stănescu, p. 489.
3. Cum bine observă Stanislas Breton, „Le *logos* est lui aussi un *dit* et un *dire*, mais un *dire* qui rend compte ou raison de ce qu'il dit" (*L'Avenir du christianisme*, Desclée de Brouwer, 1999, Paris, p. 120). Împotriva tendinţei generale de a atribui lui Aristotel atitudinea neînduplecată faţă de orice tip de *mythos*, ar trebui, poate, amintit faptul că principala sa grijă a fost aceea de a *epura* spusa divină de elementele *pur*-fabulatorii, şi nu de a suprima povestea fondatoare, considerată, în esenţa sa, de factură divină. Îngăduiţi-ne să aducem dovada aflată în Cartea a XII-a, capitolul 8, 1074b, al *Metafizicii* : „De la străbunii din cele mai vechi vremuri a ajuns până la urmaşi, într-o formă mitică, tradiţia că corpurile cereşti sunt divinităţi şi că divinitatea îmbrăţişează întreaga natură. *Adaosurile făcute mai târziu, în chip de poveste, la acest sâmbure al tradiţiei* urmăreau să impresioneze gloata în interesul ordinii legate şi a binelui obştesc. (…) Dacă însă dăm la o parte toate aceste adaosuri şi reţinem doar sâmburele de la început, anume că primele substanţe sunt divinităţi, ne vom încredinţa că *aici e vorba de o revelaţie divină*. (…) de bună seamă că părerile acelor vechi străbuni sunt ca nişte *verigi venerabile ce s-au păstrat până în zilele noastre*. Aşa că această tradiţie a părinţilor noştri şi a primilor noştri străbuni poate fi primită şi înţeleasă numai în aceste condiţii" (*Metafizica*, Ed. Iri, Bucureşti, 1996, trad. rom. de Şt. Bezdechi ; sublinierile ne aparţin).

aceea de obnubilare a poveştii, înlocuind-o cu naraţiuni produse, ne-ascultate, cu descrieri şi speculaţii[1] construite în mod arbitrar[2] mai degrabă decât supunerea spuselor fondatoare unor investigaţii legitime ; să nu uităm, deci, povestea fondatoare se face auzită chiar şi în reinterpretare, legată în primă instanţă – intelectual şi fizic – de mintea apostolului care o compune şi de mâna sa care o scrie, adică de maniera în care el însuşi primeşte mesajul fondator prin inspiraţie divină[3].

Acest ansamblu formează, în fapt, povestea apostolică fondatoare, singura care va dirija orice interpretare ulterioară

1. Ne vine în minte analiza realizată cu destulă minuţiozitate de Doru Radosan în *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX),* apărută la Dacia, Cluj-Napoca, în 1997, asupra literaturii sentimentului religios autohton. Aceasta cuprinde, conform metodei de categorisire preluate de autor de la P. Chaunu (*Au coeur religieux de l'histoire*, Paris, 1986) întreaga producţie de *scrieri religioase* elaborate într-o anumită arie confesională, având dublă finalitate : *formativă* şi de *edificare* a vieţii şi trăirii religioase. La rândul lor, aceste scrieri se desfăşoară în două direcţii : prima este reprezentată de literatura patristică, liturgică, apologetică, canonică, teologică, pastorală şi duhovnicească, iar cea de-a doua de literatura de „uz popular" care cuprinde toate scrierile ce gravitează în jurul Scripturilor, începând cu digestele de la sfârşitul Antichităţii, trecând prin extrase, sentinţe, glose, florilegii şi omilii, până la predici, legende, exemple de viaţă creştină, cărţi de devoţiune, literatură apocrifă, hagigrafică sau moral-religioasă din ultimele secole. Această din urmă producţie apare în istoriografia românească sub numele de *literatură pioasă* (v. p. 21). Ideea pe care dorim s-o subliniem este aceea că în România secolelor trecute cărţile de devoţiune, de trăire creştină populară sunt, de departe, scrierile religioase cele mai răspândite. Textele religioase populare şi literatura apocrifă, mai cu seamă cea referitoare la viaţa Maicii Domnului („Epistola Maicii Domnului", „Visul Maicii Domnului", „Călătoria Maicii Domnului în iad" etc.) şi la Apocalips (aşa-numitele legende apocaliptice : „Apocalipsul Apostolului Pavel", „Moartea lui Avraam", „Apocalipsul Maicii Domnului"etc.) sunt cele mai relevante exemple de pietate populară şi de edificare creştină românească. V. pp. 15-37.
2. Lafont, *op. cit.*, p. 142.
3. *Ibid.*, pp. 149-152.

autentică. Mărturia apostolilor nu conţine – după formula kantiană – doar ceea ce ne este permis să sperăm, ceea ce putem cunoaşte şi ceea ce trebuie să facem, ea permite deopotrivă anumite modalităţi de *reformulare* a întrebărilor şi de *reconstruire* a răspunsurilor sau, aşa cum formulează Lafont, „il s'agit ici d'actualisation «médiate» du message de Jésus (par distinction de l'actualisation «immédiate» qui fait partie du témoignage apostolique). A ce niveau, *mais à ce niveau seulement qui répose sans cesse sur le témoignage apostolique*, il y a constamment aussi production de sens."[1]

Altfel spus, orice reinterpretare rămâne în adevărul fondator atâta timp cât are loc pe fundalul ascultării, înţeleasă ca deschidere, ca disponibilitate absolută : „Vorbeşte, Doamne, căci robul Tău ascultă" (1 Samuel, 3 : 9) ; Lafont traduce această atitudine de ascultare în termenii unei adevărate pasiuni pentru heteronomie sau, am spune noi mult mai pe-nţeles, în termenii credinţei.

Credinţa şi religia. Nevăzutul şi discursul împânzit de superlative greoaie. Drumul spre un Dincolo trece pentru noi, biete fiinţe muritoare, prin cuvinte : „Il est impossible de célébrer un au-delà (…) sans invoquer un superlatif qui est la seule manière à notre disposition, de faire mémoire, en un langage d'homme, d'un excès qui nous dèpasse"[2] ; sau – „Chipul Slavei Tale celei negrăite sunt, măcar deşi port ranele păcatelor. Miluieşte zidirea Ta, Stăpâne, şi o curăţeşte cu îndurarea Ta ; şi moştenirea cea dorită dăruieşte-mi, făcându-mă pre mine iarăşi cetăţean al raiului".

De-ne-numitul nu se poate „prinde" în superlativ. O întreagă tradiţie greco-romană condamnă recurgerea la limbaj

1. *Ibid.*, pp. 152, 153, sublinierea ne aparţine. Pentru detalierea criteriilor de reinterpretare a discursului creştin fondator în lumina adevărului, vezi Lafont, *op. cit.*, p. 154. şi J.-P. Vernant, „Langage religieux et vérité", în *Religions, histoires, raisons*, p. 55.
2. Breton, *op. cit.*, p. 131.

pentru a aborda un zeu aflat dincolo de fiinţă ; el „reduce la tăcere orice gândire”[1]. Până a se clădi acel „cal troian al retoricii în cetatea ştiinţelor teologice”[2] care este mistica, a trebuit să se amestece limbile, să se „vulgarizeze”, să se ţese pânze dense de cuvinte europene „enigmatice, dislocate, transformabile”– un „melting pot” lingvistic[3] şi un sentiment religios pestriţ, din care să rezulte în final acea „spunere despre Dumnezeu”, veritabilă modalitate de a „răsuci tăcerea din interior”[4] transformând-o în frază mistică.

De fapt, mistica pare să fi născut un anume limbaj despre moarte exact aşa cum a inventat unul despre Dumnezeu. Ambele discursuri se remarcă epatând, ele sunt, mai degrabă modalităţi de spunere : spunerea mistică este frenetică şi ingenioasă, iar „adjectivul «mistic» numeşte un gen literar, un stil. Adăugat morţii, tenebrelor (…) el localizează uzajul respectivilor termeni într-un discurs ; de exemplu, starea de încercare şi de purificare pe care misticii o numesc starea de moarte, este termenul «moarte» aşa cum îl înţeleg ei”[5].

Landsberg remarcă la rândul lui că „experienţa lui Dumnezeu pe care o posedă misticii conţine şi o experienţă a morţii care le este proprie”[6].

În sfârşit, felurile de a vorbi despre Dumnezeu se abandonează, în mistică, excesului – procesul de abatere, cum bine remarcă de Certeau[7], nu mai are la bază însă tradiţionala alegorie : minunile cereşti ne-văzute şi ne-auzite sunt sugerate printr-un „exil semantic”, adevărat extaz.

1. De Certeau, M., *Fabula mistică. Secolele XVI-XVII*, ed. cit., p. 123.
2. *Ibid.*, p. 122.
3. *Ibid.*, pp. 126, 127.
4. *Ibid.*, p. 202.
5. Fenelon, citat de de Certeau, *Fabula...*, p. 122.
6. Landsberg, P.-L., *Eseu despre experienţa morţii*, Humanitas, Bucureşti, 1992, trad. rom. de Marina Vazaca, p. 76..
7. De Certeau, *Fabula*...p.154.

Superlativul (*soft*) se transformă în oximoron (*hard*) : preluăm două din exemplele citate de Michel de Certeau, atribuite lui Ioan al Crucii : „muzică tăcută” şi „arsură suavă”. Ele nu sunt, în fapt, menite să surprindă caracterul întâlnirii cu Divinitatea, ci *să omagieze*[1] nişte experienţe care depăşesc putinţa omenească de cuprindere afectivă.

Credinţa va trebui să-şi exercite funcţia critică asupra religiei şi limbajului său „de eminenţă”[2] ; şi la rândul ei, religia, prin medierea cuvântului de excelenţă – superlativ, conversiune, metaforă, oximoron – să ofere credinţei un mijloc de celebrare a Crucii, în kenoză.

Pretenţia întemeiată a limbajului religios, prin cele trei ipostaze ale sale (expresie orală, acţiune rituală şi reprezentări figurate[3]), de a umple golul dintre un Aici şi un Acolo evocând şi etalând semne ale prezenţei supranaturale se săvârşeşte întocmai – la scară umană (astăzi arareori înaripată de excesul imaginar mistic[4]), plasarea în această complexă (dar *fondatoare* şi, deci, *adevărată*) spunere despre Dumnezeu care este, spre pildă, actul liturgic[5], asigură şi exersează facultatea personală de a genera „imagini ale transcendenţei”[6].

1. Breton, *op. cit.*, p. 131.
2. *Ibid.*, p. 132.
3. Vernant J.-P., „Langage religieux et vérité”, p. 56.
4. Antoon Geels este unul dintre foarte puţinii savanţi încă preocupaţi de manifestările mistice contemporane V. *Att möta Gud i kaos. Religiösa visioner i dagens Sverige*, Stockholm 1991, Norstedts Förlag.
5. A cărui relativă fixitate a fost câştigată cu mare osteneală spirituală şi intelectuală de-a lungul vremii – cea mai mare parte a enunţurilor dogmatice a fost elaborată în condiţii istorice dificile sau sub influenţa unor presiuni sociale şi ideologice de care nu ne vom ocupa acum. Pentru mai multe consideraţii asupra istoriei dogmelor, a se consulta Breton, *op. cit.*, p. 135 şi Jaroslav Pelikan, *La Tradition chrétienne : Histoire du développement de la doctrine*, în special Tomul V, *Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*, P.U.F., Paris, 1re éd. 1994, tr. par Pierre Quillet, mai ales pp. 136-138 şi pp. 314-320.
6. V. şi Patapievici, *op. cit.*, p. 389.

Coerenţa şi „tăria" lumii religioase ţine, deci, de putinţa de a asculta, de a vedea şi de a săvârşi. Inutil să repetăm că cea din urmă acţiune nu se poate derula în deplinul său înţeles decât dacă primele două se derulează deja în fundal. Or, disponibilitatea de a asculta şi putinţa „de a vedea ceea ce este prezent fără a fi neapărat şi vizibil"[1] sunt urmările fireşti ale credinţei. Şi numai ale sale.

Nici cea mai elaborată spunere despre Dumnezeu – oricât de bine memorată ar fi – nu poate asigura un loc în Lumea de Dincolo. Nici o suită de gesturi – oricât de impecabile şi graţioase – nu salvează sufletul de la pedeapsa veşnică. Discursul tradiţional al morţii, intim legat de cel despre Dumnezeu, pedalează astăzi în gol. Iar de murit, fiecare moare „cu ce are", cu ce i-a mai rămas în administraţie. Fiecare cum „îi vine". Despre *această* experienţă intimă a morţii, cu greu se mai înduplecă oamenii să vorbească. E desuet şi incomod. Întocmai ca o discuţie despre Dumnezeu.

Gândindu-ne, pe de o parte, la urgenţa şi tranşanţa dezarmantă a morţii, iar pe de altă parte la faptul că în România nu se găseşte încă un discurs *coerent, terapeutic* (dacă nu salvator) care s-o acopere, ne putem imagina deruta ontologică a celor aflaţi, din motive de boală sau proximitate spaţială, în preajma morţii.

Discursul său adecvat ar trebui să anticipeze, să însoţească şi să încheie actul (sau mai bine spus *procesul*) morţii. Să ne gândim o clipă la ritul funerar ortodox ca imagine complexă şi deseori ambivalentă (dublul sens, cel teologic şi cel popular, se poate detecta şi descifra în fiecare secvenţă în parte[2]) – el

1. *Ibid.*, p. 424.
2. V. în acest sens întreg capitolul „Sfintele ierurgii", în cartea Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 1996, unde se prezintă pe larg sensurile teologice şi cele îndătinate ale fiecărui gest ritual în parte, cu explicaţii preţioase privind ambele variante.

sprijină, practic, sufletul credinciosului încă *de înaintea* ieşirii sale din trup (când cei de faţă îl aşteaptă să-şi ia zborul cu palmele făcute căuş ca să-l prindă şi să-l adape înainte să-l doboare arşiţa interioară), *în toată călătoria* sa spre Cer, *până va intra* în *locul şi starea de odihnă*, după şapte ani de la părăsirea trupului.

Nu ritul este cel care aşterne vămile în calea sufletului, acestea sunt date (adică adevărate); în schimb, datorită lui, sufletul va avea la îndemână gologanii cu care va plăti vameşii, apa pe care o va bea când drumul anevoios îl va osteni, lumina care-l călăuzeşte în întunericul dens de Dincolo, iertarea cu care-l va învrednici Ziditorul, ca urmare a pomenilor şi rugăciunilor celor de Jos. Ritul mai întâi justifică, şi apoi uşurează trecerea. Dacă e săvârşit prost, drumul se face anevoie. Dacă e săvârşit fără încredere, drumul nu mai există. Ritul trebuie să fie întru totul şi sub toate privinţele potrivit.

O ştiinţă a morţii (*savoir mourir*), aşa cum o înţeleseseră oamenii cel puţin şase secole de-a rândul (X-XVI), când frisonul morţii bântuia, cum am văzut, cetăţile Occidentului generând o sensibilitate colectivă în faţa clipei finale[1], şi-ar dovedi şi azi, la fel ca ieri, utilitatea. Dar cum oare s-ar mai putea ajunge la elaborarea unei „metodici" a morţii, când moartea însăşi este negată? Cum se mai pot oare rosti cuvinte adevărate, potrivite, pe seama morţii, când vinerenii ne mărturiseau neputinţa lor de *a imagina* moartea?

Să aruncăm o privire ceva mai scrutătoare asupra manierei de derulare şi raţiunilor de a exista (?) a riturilor, la români. Apoi în lume.

1. Vovelle, *La mort en Occident de 1300 à nos jours*, Paris, 1983, Gallimard, p. 32.

4.5. Riturile funerare autohtone – între prezenţă şi absenţă

De aici ortodoxia arhaică a poporului român,
mereu aceeaşi ca şi mirosul cetinei de brad
şi al răşinei carpatice care ţinea loc de tămâie

Simion Mehedinţi[1]

Ritul ortodox apelează în primul rând la memorie. Practicarea generală a religiei ortodoxe este, de fapt, inseparabilă de tradiţie, care se autoafirmă şi autoconfirmă în conţinutul liturgic. Cu fiecare Liturghie se reiau, practic, momentele esenţiale şi ideile teologice de bază pe care se fondează Biserica[2]. Cât despre rit, datorită caracterului său repetitiv, puterii sale ordonatoare şi securizante[3], el *este* memorie, memoria vie a Bisericii care reorganizează, prin fiecare act liturgic, credinţa şi o orientează spre acţiune[4], spre *praxis*: „Viaţa credinţei", spune Bulgakov, „desfăşoară în acelaşi torent trecutul, sub toate formele lui, din toate timpurile, aşa încât prezent şi trecut nu mai formează decât o singură viaţă. Unitatea şi continuitatea tradiţiei rezultă din faptul că Biserica este întotdeauna identică cu ea însăşi (…); aceeaşi viaţă, aceeaşi tradiţie serveşte de legătură între comunităţile lui Pavel şi bisericile actuale"[5].

1. În *Creştinismul românesc. Adaos la caracterizarea etnografică a poporului român*, Cugetarea – Georgescu Delafras, Bucureşti, 1940, p. 68.
2. Andronikov, C., *Le sens de la liturgie*, Éd. du CERF, Paris, 1983, pp. 42, 43.
3. Rivière C., *Socio-antropologia religiilor*, Polirom, Iaşi, 2000, trad. rom. de Mihaela Zoicaş, pp. 86-92.
4. Andronikov, *op. cit.*, p. 43.
5. Bulgakov S., *Ortodoxia*, Paideia, Bucureşi, 1997, trad. rom. de Nicolae Grosu (reproducere a ediţiei publicate la Sibiu în 1933), p. 16.

Ilustrăm cu un fragment din *Litia mică pentru cei morţi*: „Încă ne rugăm pentru odihna şi iertarea sufletelor celor din veac adormiţi întru buna credinţă: a strămoşilor, a moşilor, a părinţilor, a maicilor, a fraţilor, a surorilor, a fiilor şi a celor dintru o rudenie şi o seminţie şi a tuturor sufletelor, care mai nainte au adormit întru nădejdea învierii şi a vieţii veşnice, a ctitorilor acestui Sfânt Lăcaş, a miluitorilor şi binefăcătorilor şi a tuturor celor ce s-au ostenit, în Sfânt Lăcaşul acesta: arhierei, ieromonahi, preoţi, ierodiaconi, diaconi, monahi şi slujitori, care odihnesc aici şi pretutindenea dreptmăritori creştini, şi a robilor lui Dumnezeu care acum se pomenesc [cutare] pentru ca să li se ierte lor toată greşeala cea cu voie şi cea fără de voie"[1].

Ritul şi, prin el, tradiţia, sunt, până la urmă, în ortodoxie, „grila de citire" aplicată lui Dumnezeu şi tuturor Realităţilor Veşnice.

A ieşi din rit, a te opune tradiţiei şi perpetuării acesteia, înseamnă a rejecta comunitatea şi identitatea liturgică, iar prin aceasta, identitatea ortodoxiei[2]. Misterul liturgic, hieratismul ortodox, nu poate fi abandonat. Nu fără ruperea de religie. Şi chiar când abandonul s-a produs (lucru deloc rar, la români, în ultimii cincizeci de ani), aşa cum am văzut, riturile nu au fost abandonate – nevoia de repetiţie, de recurenţă, de redundanţă[3], de *habitus*, care există în noi toţi, exprimată cel mai bine prin cutume, mituri, rituri, obiceiuri, ori în zecile de tabieturi ale omului modern – a contribuit de asemenea la păstrarea matricii rituale ortodoxe.

Înţepenit, „magic", opunând de cele mai multe ori memoriei vii o memorie moartă sau sterilă, ritul ortodox şi, în general,

1. V. şi Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *op. cit.*, pp. 251, 289-292.
2. Grăjdian, V., „Teologia persoanei în cântarea bisericească ortodoxă", în *Prinos de cinstire* Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloaie, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1993, p. 293.
3. Maffesoli M., *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Denoël, Paris, 2000, p. 47.

religia ortodoxă este prezentă în continuare ordonând evenimentele esenţiale ale românilor – ocolind însă *excesul* credinţei[1].

Să ne amintim că limbajului religios îi revine sarcina de a „controla" acest exces, ferindu-l de acea tentaţie a *toujours plus*-ului, însoţitoarea oricărei atitudini religioase reale, care a simţit, adică, aievea, prezenţa sacrului. Investiţia afectivă a omului aflat în contact cu sacrul se datorează, cum se ştie, acelui sentiment de teamă supranaturală, de *mysterium tremendum*. Stupoarea, fascinaţia, exaltarea omului găsit deodată în vecinătatea sacrului de necuprins prin vreuna din facultăţile sale comune, îl fac să se abandoneze lui, lăsându-se, cum spunea Velasco, „cuprins şi îmbrăţişat de el".

Roger Caillois remarcă la rândul său bulversarea sufletului[2] angajat în experienţa religioasă, excesul, efervescenţa naturală a sărbătorii[3], fie ea păgână sau creştină, în momentul în care se prilejuieşte confruntarea cu acel „Altceva" sacru.

Fireşte că Otto, preocupat să sublinieze ecoul subiectiv al întâlnirii cu sacrul, neglijează climatul emoţional care pătrunde grupul de credincioşi în momentul săvârşirii ritului. Excesul, bine condus de obiecte transfigurate simbolic care reprezintă Misterul, naşte o ipostază specifică a relaţiei grupului respectiv cu sfera sacrului. Dar niciodată relaţia orizontală singură, oricât de bine reglată şi „legată", de dotată cu „virtuţi agregative"[4] şi oricât de motivată social ar fi, nu va putea înlocui, cum credea Durkheim[5] nevoia apropierii *pe verticală* de Prezenţa Divină.

1. Breton, *op. cit.*, pp. 131, 132.
2. Caillois, R., *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1950, p. 132.
3. *Ibid.*, p. 129.
4. Maffesoli, M., „Mythe, quotidien et épistemologie", în *Le mythe et le mythique. Cahiers de l'hérmetisme*, Colloque de Cérisy, 1987, Albin Michel, p. 92.
5. Durkheim, É., *Formele elementare ale vieţii religioase*, Polirom, Iaşi, 1995, trad. rom. de Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu, pp. 7, 349-351.

Dar ritul funerar ortodox, deşi intrat de multă vreme pe panta descendentă (uzură, lipsă/necunoaştere a semnificaţiei, indiferenţă, abandon afectiv relativ, „pierderea credinţei şi demobilizarea actorilor"[1]), nu este totuşi – paradoxal, am spune – abandonat.

Am văzut la Vinerea modul în care ceremoniile funerare se construiesc impecabil, însă paralel cu lumea morţii : expresia morţii vinereanului nu este nici pe departe oglindită în rit, acesta nefiind nici produs al unor credinţe, nici instrument de accedere la Transcendent, nici vehicul pentru emoţiile colective sau pentru trăirea religioasă şi, fireşte, cu atât mai puţin un simbol al acesteia[2].

În afara unei funcţii practice pe care n-o putem nega, şi anume aceea de ordonare – în sensul cât se poate de propriu al cuvântului – a etapelor derulate de la survenirea morţii până la înmormântarea propriu-zisă, am mai putea-o adăuga pe aceea a reafirmării statutului social prin intermediul gesturilor respective. Dar această din urmă trăsătură, deşi certă la nivelul tuturor riturilor funerare religioase de azi şi de ieri în spaţiul occidental, este (sau ar trebui să fie) doar o proprietate colaterală.

Dar ar mai putea exista încă o funcţie. Mai puţin evidentă. Încercăm să-i schiţăm argumentul prezenţei în cele ce urmează :

Am văzut cât de „anevoie" se moare la Vinerea şi cât de neproductiv este, din punct de vedere emoţional, ca grupul să-şi canalizeze atenţia spre nişte practici care vizează *o cu totul altă lume a morţii* decât cea pe care o poate actualmente primi şi înţelege. Şi mai evidente sunt, sub acest aspect, modurile de raportare la moarte ale devenilor şi bucureştenilor care practică şi ei riturile, dar perfect detaşaţi, recunoscându-le, în plus, inutilitatea.

1. Rivière, *op. cit.*, pp. 92, 93.
2. Rivière, *Les rites profanes*, P.U.F, Paris, 1995, p. 25 şi urm.

Or, a te pronunţa asupra inutilităţii unui rit, dar a-l practica totuşi fără ca el să mai poată contracara o *entropie ameninţătoare*[1], fără a traduce simbolic un sistem de credinţe sau, cel puţin, de valori sociale, este un fapt care, la o analiză atentă, nu poate fi trecut cu vederea.

Trăim oare, actualmente, într-un fel de interstiţiu al discursurilor despre moarte? Şi, de aici, ocupăm oare un soi de „interstiţialitate" religioasă care nu mai furnizează suficientă energie pentru a asigura smulgerea din interstiţiu şi intrarea pe altă „bandă"[2] (care ar presupune elaborarea a ceea ce Occidentul a făcut deja, adică a unui discurs al morţii-neant), iar, pe de altă parte, suntem incapabili să revenim pe „banda" din care ne-am desprins?

O altă întrebare – desigur, retorică –, venită din partea unui reprezentant al Bisericii, ne-ar putea fi de folos: „ce rămâne din creştinism în conştiinţa societăţii române, societate care, în deceniile trecute, a distrus atâtea monumente şi personalităţi creştine (…) şi care până mai ieri se voia atee?" şi „ce cultură creştină va rodi din întâlnirea Evangheliei cu un material cultural post-comunist heteroclit?"[3].

Nu e imposibil ca perioada comunistă să fi marcat profilul religios al românilor mai mult decât am fi noi gata să recunoaştem. Şi, poate, o abandonare totală a riturilor ar însemna să acţionăm în răspăr cu opinia pe care ne-am format-o despre noi ca popor ortodox, a cărui Biserică i-a fost mereu aproape în vremuri de restrişte (?), hrănind idealurile a generaţii întregi de militanţi ai credinţei şi spiritualităţii româneşti[4].

1. *Ibid.*, p. 56.
2. Analogia pe care o folosim este cea a benzilor electronice.
3. Bria I., „Cultura creştină – un comandament misionar actual", în *Prinos de cinstire* Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloaie, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1993, p. 214.
4. Într-o recenzie a vremii la cartea *Creştinismul românesc* a lui Simion Mehedinţi, volum din care am ales motto-ul capitolului de faţă, autorul, Emilian Vasilescu, spune: „Pentru generaţia mea, cuvintele profesorului Simion Mehedinţi erau literă de evanghelie. Ele ne hrăneau cele mai frumoase idealuri" (în *Gândirea*, serie nouă, anul IV, nr. 3-4 / 1995, „Simion Mehedinţi, apărător al credinţei", pp. 75-78); cronica a apărut în numărul 2 al *Gândirii* din anul XXI, febr. 1942.
De asemenea, la Nichifor Crainic, viaţa mistică era inseparabilă de Liturghie, ba chiar, participarea la viaţa liturgică trebuie înţeleasă doar ca primă treaptă, ca un sprijin şi „izvor de împrospătare" în vederea trecerii spre o stare supremă de experienţă mistică – v. articolul Pr. Prof. Acad. D. Stăniloaie, „Opera teologică a lui Nichifor Crainic", în *Gândirea*, serie nouă, anul II, nr. 3 / 1993, pp. 21-31. Nu vom mai aminti poziţiile – binecunoscute – ale unor Nae Ionescu sau Mircea Vulcănescu privitoare la destinul spiritual al românilor. Acesta din urmă operează nişte distincţii utile între spiritualitatea ca viaţă interioară, ca şi cultură şi ca viaţă duhovnicească (pentru N. Ionescu ori N. Crainic). V. articolul său „Spiritualitate", în *Criterion*, anul I, nr. 2, 1 nov. 1934, pp. 3, 4.

Religia devine atunci un simplu „mediu de reacţie" în care atestarea unui moment crucial pentru un membru al comunităţii (naştere, nuntă, moarte) are loc prin recunoaşterea socială a acestor rituri ce joacă rol de *parole*. Menirea lor socială nu ar fi, deci, doar aceea de a evidenţia statutul membrului, ci şi aceea de *a-l plasa în* sau *a-i reconfirma* apartenenţa *la* „neamul ortodox".

La Vinerea, de exemplu, deşi prea puţini sunt cei care cred într-adevăr ce „zâce popa", oamenii îşi manifestă, cu toţii, reticenţa faţă de „pocăiţi". Ei nu sunt cei care împărtăşesc altă credinţă, ci „cei care nu-şi fac Sfânta Cruce". Încolo, oamenii se grăbesc să adauge că „pocăiţii nu zâc rău ce zâc". Însă atâta vreme cât gestul care confirmă apartenenţa (semnul Crucii, în acest caz) nu este săvârşit, „pocăiţii" nu se vor bucura de toleranţă. Ceea ce-i desparte de ortodocşi nu e o doctrină, ci *lipsa riturilor*. Fiindcă, vedem, iată, cum acestea se transformă în altceva: în nişte *etichete* care confirmă, la răstimpuri, o apartenenţă: la comunitate, la naţiune, şi, în sfârşit, la ambigua noţiune de „religie a neamului".

4.6. Riturile funerare de aiurea – între solitudine şi subiectivitate

Într-adevăr, aţi înflorit cu toţii :
şi mi se pare că pentru flori care arată aşa
ca voi s-ar cuveni noi sărbători

F. Nietzsche[1]

Dar cum stau oare lucrurile cu discursul ritualic modern al morţii, aşa cum apare el în Occident ?

Să repetăm mai întâi că moartea, în măsura în care reclamă o experienţă esenţială, trăită realmente, nu-şi mai găseşte un loc al său în modernitate. Pe de altă parte, „adulmecarea" – de către Michel Maffesoli – în lumea noastră a unui permanent şi inconfundabil parfum al morţii, al unei (paradoxale) omniprezenţe morbide[2], este cât se poate de corectă : astăzi ataşăm moartea – în intenţia (de multe ori inconştientă) de a o camufla – unui număr infinit de discursuri. O politizăm. Victime ale războiului, bilanţul morţilor şi răniţilor rămaşi în urma unui atentat terorist, înfometaţii muribunzi ai Africii Negre, demersurile pentru abolirea pedepsei capitale, *carcrash*-urile în lanţ, legiferarea eutanasiei, rata mortalităţii şi Lumea a III-a, rata mortalităţii şi S.I.D.A., sinuciderile suedezilor şi lista ar putea continua încă pe multe pagini. Nu ideea de moarte este esenţială aici. În primul rând, aşa cum am mai spus-o, *valoarea de ştire* (*newsworthiness*), *impactu*l, este în primul rând vânat în discursurile enumerate, atâta vreme cât ele ne parvin, toate, prin intermediul media. Dar în

1. *Aşa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, Bucureşti, 1994, trad. rom. de Şt. Aug. Doinaş, p. 381.
2. Maffesoli, M., *Au creux des apparences. Pour une ethique de l'esthétique*, Plon, Paris, 1990, p. 173.

al doilea rând, „subtextul", „morala" spuselor despre moarte în contextele amintite nu este aceea de survenire a morţii, ci de *încetare a vieţii*.

Întreruperea vieţii prin manevre diverse. Cineva *a părăsit* o viaţă mustind de abundenţă, cineva *a fost răpit cu cruzime* dintre ai săi, când mai avea (indiferent de vârsta la care nenorocirea va fi survenit) încă multe de primit şi de oferit (printre aceste „oferte" se numără, fireşte, şi cotizaţia lunară pentru asigurarea medicală) semenilor săi.

Or, în mod evident, moartea nu este totuna cu întreruperea vieţii. Printre drepturile inventate de modernitate se numără şi dreptul de a nu mai muri, completat (cât de ilogic !) cu dreptul de a-ţi întrerupe viaţa, dacă şi când o doreşti[1], adică în momentul în care constaţi că nu te mai poţi *bucura* de ea. Reformulând, a muri în modernitate înseamnă a înceta de a te mai bucura (termenul englezesc este mult mai potrivit – *enjoying*) de viaţa pe care sistemul economic occidental şi Statul veghetor se obligă să ţi-o ofere.

Întrebuinţând această perspectivă, am putea încerca o explicaţie a raţiunii de a fi a discursului ritual profan. Pentru o familiarizare cu specificul acestora, lucrarea lui Claude Rivière, *Les rites profanes*, deja citată de noi, şi lucrarea colectivă coordonată de Monique Segré, tradusă în româneşte cu titlul *Mituri, rituri şi simboluri în societatea contemporană*, sunt nişte bune repere. Nu vom zăbovi, deci, asupra descrierii acestor rituri. Presupunem de asemenea că lectorii noştri cunosc direcţiile de cercetare şi preocupările antropologiei cotidianului. Ne mulţumim cu selectarea acelor trăsături ale gesturilor ritualice profane care ne folosesc în desfăşurarea argumentului.

1. V. numărul 243, juin 1998 al revistei *Esprit*, tratând tema „Choisir sa mort ?", mai ales primul articol, „Choisir sa mort ?", al lui Marc-Olivier Padis, p. 5.

Fragmentate. Mărunte. Ad-hoc. Personale – singura lor referinţă este viaţa răposatului. Singurii oficianţi şi singurii asistenţi – familia şi prietenii. Contrazicând cunoscuta teză a lui Norbert Elias[1] privind felul în care moartea, luând locul sexului, devine tabu, iar muribunzii, renunţând la sprijinul social, sunt condamnaţi să experimenteze moartea în deplină solitudine, Jean-Hugues Déchaux va încerca să demonstreze rostul şi rolul esenţial al acestei noi mătci a morţii, care este *cercul familial restrâns*, în două studii recente[2].

Într-o notă optimistă, sociologul va vorbi nu despre solitudine, ci despre subiectivitate. Iar dacă ar fi să remarcăm o tendinţă a morţii ultimilor ani, atunci aceasta ar fi aceea a intimizării sale evidente, care alungă teama fără a se mai recurge la protocolul plictisitor al ritului amplu. Astfel, dacă solitudinea neagă orice tuşă socială în favoarea exhibării ideii de claustrare, subiectivitatea pare să aibă la origine o altă formă de legătură socială, bazată de astă-dată pe afinitatea şi acordul subiectivităţilor[3].

Evoluţia însăşi a societăţii moderne, crede Déchaux, se produce chiar în această direcţie, a valorizării intersubiectivităţii care secretă o binevenită şi binemeritată *moarte bună* (*la bonne mort*), ce presupune de acum înainte „un contact autenthique et sincère avec soi”[4].

A muri devine, adică, o trăire autentică şi transparentă, o experienţă existenţială majoră care are loc cu concursul

1. Elias N., *La solitude des mourants*, 1998, Éd. Christian Bourgois, tr. par Sybille Muller.
2. Déchaux J.-H., Hames M., Frédéric J., „Comment les familles entourent leurs morts” în *Esprit*, 1998, nov., n° 247, pp. 81-97. Şi Déchaux J.-H., „La mort dans les sociétés modernes : la thèse de Norbert Elias à l’épreuve”, în *L’année sociologique – Études*, 2001, vol. 51, n° 1, pp. 161-183.
3. Déchaux J.-H., „La mort dans...”, p. 171.
4. *Ibid.*, p. 172.

alter-ego-urilor : a celor apropiaţi cărora le revine datoria de a susţine muribundul şi de a facilita „eliberarea”. Concluzia sa este aceea că „Le divorce entre individu et société, n’a rien d’implacable. Il suffit pour cela que les hommes inventent d’autres modalités d’expression des émotions, qui sollicitent la reconnaissance intersubjective plutôt qu’elles ne recourent à des «formes» instituées”[1].

Sociologul francez atrage moartea modernă în zona senină a *morţii bune*[2]. Transformă, adică, o moarte omisă şi negată la nivel social într-o experienţă psihologică de autodescoperire, de meditaţie asiduă asupra propriei finitudini (nimicnicii, am putea spune mai degrabă, dacă ţinem seama că muribundul introspect modern nu mai crede într-un Dincolo), de mediu intim, plăcut, terapeutic, familial, numai bun de părăsit.

Dar se lasă oare impactul morţii amortizat în acest fel ? Se poate ordona lumea haotică a morţii fără invocarea unui *punct fix* ? Din moment ce aceasta este negată sistematic la nivel social şi din moment ce se ascunde, timidă, în sânul binevoitor al familiei, ar fi mai degrabă logic ca individului modern să îi lipsească „reflexul de a reflecta” la ea ; şi ne vine greu să credem că, în bulversarea clipelor de agonie, va reuşi să descopere pe dată o modalitate plauzibilă de a muri sau de a accepta moartea aproapelui. Ca şi cum lipsa unui *savoir mourir*, a unei „metodici” a morţii ar fi departe de a ni se arăta în chip de eroare de tactică (de *don’t know how*), constituind mai degrabă un avantaj care ne scuteşte de o moarte ca a oricărui alt semen, privilegiind originalitatea şi inventivitatea celor implicaţi în ea.

Un oarecare adevăr există, totuşi, în argumentul lui Déchaux, anume, încercarea sa de a sublinia caracterul eficient, terapeutic (pentru audienţă) al unui rit restrâns (şi profan), în măsura în

1. *Ibid.*, p. 174.
2. Ariès, *Essais sur...*, p. 19.

care acesta conferă o coerenţă şi o specificitate lumii morţii. Să ne explicăm :

Nu e greu de dedus faptul că ritul profan (dar atenţie, *nu* cel funerar !), prin simplul său caracter adecvat la situaţia existenţială pe care o însoţeşte, este, la scară umană, mai „folositor" decât orice rit tradiţional opac. Dacă ne gândim o clipă la marile festivităţi sportive, la comportamentul microbiştilor în arenă pe parcursul unui important meci de fotbal – vom putea remarca până şi excesul, efervescenţa, încercarea (prin gesturi coordonate, limbaj comun, însemne simbolice) de a induce rezultatul favorabil, adică de a interveni într-o zonă incontrolabilă prin gestul uman cotidian. Ritul profan preia, adică, nu numai o matrice religioasă, dar şi nişte scopuri „obscure" care sunt de găsit dincolo de logica imediată a înlănuţuirii gesturilor. Tentaţia şi tendinţa inducerii acţiunii care pe căi fireşti nu poate fi indusă, ţine de rădăcinile şi rezonanţele religioase pe care o parte din riturile profane le conţin cu certitudine.

Din nefericire, acesta nu poate fi cazul ritului funerar. În afara unei oarecare terapii de grup care are loc în rândurile asistenţei întristate (fie ascultând muzica preferată a repauzatului, fie repetând anecdotele lui favorite, fie rememorând diverse întâmplări hazlii din viaţa sa povestite de foşti camarazi şi rude) ritul funerar profan rămâne, din punctul nostru de vedere – pe care o să ni-l explicăm îndată – o ciudăţenie.

Cu adevărat, acest rit este încropit „pour la paix des vivants". Fiindcă nu-l mai vizează deloc pe cel decedat. El este format, practic, dintr-o suită de gesturi de ordine care ia mai degrabă forma unei agende (unui *organizer*) a momentului morţii ce urmează întocmai *regulile eficienţei*[1] economiei de piaţă, normelor sociale şi imperativelor ecologice.

1. Thomas, L.-V., *L'anthropologie de la mort*, ed. cit., p. 65.

Aceste gesturi nu sunt semnificante, fiindcă dincolo de ele nu mai există nimic. Ele se semnifică pe ele însele. S-ar putea, de pildă, elabora – cu concursul unor psihoterapeuţi, unor tanatologi, antropologi şi sociologi – un discurs funerar impecabil, adevărat balsam pentru audienţă care să răspundă fără greş unor nobile scopuri terapeutice (ceea ce n-ar fi exclus să se întâmple realmente, în excesul de grijă pe care ni-l poartă nouă, eventualilor îndureraţi, miile de organizaţii preocupate de calitatea vieţii).

Spre deosebire de implicarea rituală în jocul de fotbal a împătimiţilor microbişti care doresc cu orice preţ victoria echipei favorite şi cred că aceasta depinde într-o bună măsură de comportamentul lor, asistenţa întristată la o înmormântare modernă nu se mai arată câtuşi de puţin preocupată de soarta postumă a repauzatului. Ceea ce ar fi, evident, un non-sens, din moment ce această soartă postumă nici nu există. Singura soluţie este, atunci, aceea de a transforma un rit funerar esenţialmente *prospectiv*, într-unul *retrospectiv* : celebrarea *in memoriam* a unei vieţi întrerupte („să vorbim despre ceea ce i-ar fi plăcut lui X", „să ne amintim de el aşa cum era – jovial, binevoitor etc.") ; acest rit retrospectiv repetă, practic, momentele frumoase din viaţa decedatului, timpul verbal utilizat în acest tip de discurs fiind timpul trecut *par excellence*.

Dimpotrivă, *latura anticipativă* se impune ca o evidenţă în discursul funerar tradiţional, orientat, prospectiv, prin fiecare gest (inclusiv prin intermediul celor care preced momentul morţii) spre experienţele sufletului care debutează îndată ce are loc despărţirea sa de corp. Timpul său verbal este, neîndoios, timpul viitor, un timp al speranţei, al vremurilor ce vor să vină. Timpul trecut, este păstrat să condamne o viaţă trăită în păcat şi necurăţie, din ale cărei mreje răposatul a scăpat, prin mila lui Dumnezeu :

> Acum toată slava cea vicleană şi deşartă a vieţii se desface : duhul *a părăsit* cortul ! Lutul *s-a înnegrit* ; vasul *s-a spart* ; fără glas, fără simţire, mort, nemişcat este. Pre care petrecându-l la groapă să ne rugăm Domnului să-l odihnească *în veci*. (…) Când *va să se scoată* cu silnicie sufletul din trup, de îngeri înfricoşaţi, el uită toate rudeniile şi cunoscuţii, deşertăciunile şi trupul cel mult pătimitor şi *se îngrijeşte cum va sta înaintea Judecăţii celei Viitoare*.[1]

Cele două orientări – prospectivă şi retrospectivă – nu traduc doar o schimbare de atitudine rituală, ci *un salt dintr-o paradigmă spirituală într-alta care schimbă definitiv semnul şi sensul morţii*. Discursul funerar modern, este, în primul rând construit şi nu ascultat (adică dat) şi nu conţine deci, gesturi fondatoare care să-l întemeieze şi să-l legitimeze în timp ; el se fondează, în acest sens, pe acordul – volatil şi discutabil – al unor subiectivităţi „autonome". Scopul său unic este recâştigarea cât mai grabnică a serenităţii grupului întristat. El este, în sfârşit, întors spre o viaţă care s-a consumat şi este produs efectiv prin ea. El pune punct unei existenţe.

Convers, discursul funerar tradiţional (autentic) este primit şi acceptat ca atare prin forţa credinţei şi practicii religioase. El se bazează, pentru aceasta, pe gesturi fondatoare care-i legitimează prezenţa, forma şi conţinutul oricând şi oriunde în spaţiu şi timp. Este esenţialmente colectiv, întemeindu-se pe relaţii orizontale (secundare) între participanţi şi pe relaţia verticală (principală) cu Divinitatea, aceasta implicând heteronomia. Scopul său este să asigure reuşita integrării sufletului repauzatului într-un nou regim ontologic. El priveşte spre o Viaţă Nouă şi Veşnică ce debutează în momentul ieşirii din trup. El pune punct unei existenţe, dar anunţă şi sprijină deschiderea alteia.

1. Din *Panihidie*, fragmente cântate în timpul sărutării celei de pe urmă, 1938 ; sublinierile ne aparţin.

Într-o formulare ironică, am putea spune că ambele tipuri de discurs evită moartea, căutând să dea vieţii ultimul cuvânt. Primul o neagă prin toate mijloacele pentru ca, în momentul în care ea totuşi survine, să-i evite articularea privind-o dinspre viaţa care a fost, iar al doilea, pe urmele lui Cristos care îi schimbă sensul, o zdrobeşte amarnic apoi o lasă în urmă cu uşurare : „Fericită este calea întru care mergi astăzi, suflete, că s-a gătit ţie loc de odihnă"[1].

4.7. Despre o afirmaţie inventată şi un nou şiretlic – în chip de încheiere a reflecţiilor noastre asupra discursului modern al morţii

Când este vorba de zei, moartea
e numai o prejudecată.

F. Nietzsche[2]

Dintre toţi cei cu trup, numai Isus a reuşit să calce moartea. Dar nici măcar Lui nu I-a reuşit una ca asta prin negare. Nici de la El nu s-a putut îndepărta „paharul acesta" (Matei, 26 : 39). Până şi Domnul Vieţii *cu moartea* pe moarte-a călcat. Cât despre noi, cei de astăzi, ne încăpăţânăm în continuare să căutăm manevre şi discursuri cât mai eficiente (dar niciodată perfecte) pentru a o îndepărta definitiv.

O singură moarte ne vine uşor să acceptăm – dacă nu în literă cel puţin în spirit, iar dacă nici în literă şi nici în spirit cel puţin prin modul nostru „lejer", cum îl numeşte Patapievici, de a fi în lume – moartea lui Dumnezeu. Pentru relevarea

1. Din *Panihidie*, una dintre *Fericiri*, 1938.
2. *Op. cit.*, p. 379.

condiţiilor de apariţie, de menţinere şi de întărire a celebrei formule şi profesiuni de credinţă, recomandăm din nou lectura „Omului recent”, aşa cum cade el sub ochiul critic, dar creştinesc şi, deci, îngăduitor, al lui H.- R. Patapievici.

În ceea ce ne priveşte, propunem o altfel de interpretare a formulei lui Zarathustra, din perspectiva suprapunerii într-însa a două tipuri de discurs care par să se excludă reciproc.

Care-va-să-zică *Dumnezeu a murit*. Cum e posibil una ca asta? Pe vremea când se căutau arme potrivite uciderii sale se încerca, pe de altă parte, raţionalizarea morţii. Morala şi „bunul simţ” nu mai permitea, într-un secol XVII, ca moartea să se manifeste zgomotos sau inadecvat. Iluminismul avea şi el moartea lui bună: inexpresivă şi banală[1]. Din spatele lui Dumnezeu se iţea deja Soarta care alunga gustul dulce-amar al deznădejdii pioase din preajma morţii. Religia nu mai avea forţa necesară ca s-o apere, aşa că, obligată să părăsească bogatu-i veşmânt baroc, moartea este trimisă acolo unde îi era locul: printre fenomenele naturii[2].

E momentul în care ea nu mai înseamnă nimic în afara bolii care a produs-o ori legii Firii care şi-a împlinit rostul.

„Moartea”, anunţă Ariès, „a devenit [pentru prima dată] doar o negativitate”[3].

Iar Dumnezeu pare să fie prima victimă a acestei morţi banale, însă definitive. Am exersat, adică, negativitatea morţii-ca-fenomen-natural pe un Dumnezeu al Vieţii, încercând să luăm din ce în ce mai „în serios”[4] acest caracter irevocabil al morţii Lui. Văzând că lumea putea fi gândită fără El, dar nu şi fără moarte, am ridicat-o pe aceasta împotriva Aceluia

1. Ariés, *Omul în faţa morţii*, vol. II, Meridiane, Bucureşti, trad. rom. de Andrei Niculescu, pp. 26, 27.
2. V. Vovelle, *op. cit.*, p. 398.
3. Ariés, *Omul în faţa morţii*, vol. II, p. 93.
4. Patapievici, *op. cit.*, p. 97.

care o călcase. În spatele formulei „Dumnezeu a murit” stă ascunsă o alta: „De data asta, n-are s-o învingă”. Toate legăturile noastre cu Transcendenţa sunt scurcircuitate de invocarea unei arme (biologice!) fatale: moartea seacă, moartea raţională care „taie firul” şi deconectează aparatele. Dumnezeu nu a murit, *El a decedat*. De trei secole modernitatea se căzneşte să-I întocmească acte în regulă care să-I ateste, negru pe alb, decesul.

Până una alta însă, condamnându-l pe El la o moarte raţională şi definitivă, ne-am silit pe noi înşine să sucombăm după aceeaşi sinistră reţetă. Numai un Dumnezeu păstrat în viaţă ar fi putut să ne dezvăluie într-o bună zi secretul nodurilor lui Ulise. Instalându-ne paradigma pe un viclean deicid[1], ne-am trezit, din nou, din păcălitori, păcăliţi.

1. *Ibid.*, p. 96.

Capitolul V

În loc de concluzie: de ce a lor e mai bună decât a noastră?

Discursurile despre moarte – arhaică, antică, barocă sau modernă – şi constrâng, şi plictisesc. Ele par omogene şi prea îndelung „folosite", iar din aceste cauze, aproape banale. Din orice unghi le-am privi, tot nu se lasă smulse din sânul primitor şi totodată ucigător al Morţii-ca-Mare-Temă-de-Meditaţie.

Am încercat, în lucrarea de faţă, să evocăm câteva momente considerate de noi a fi definitorii pentru sistemele de reprezentare a morţii, de-a lungul timpului. Nimic mai zadarnic. Un ochi atent va sesiza numaidecât afirmaţiile hazardate legate de imaginarul arhaic, „manevrarea" grosolană a mentalităţilor medievale deşi, doar două capitole în urmă, ne arătam dezaprobarea faţă de orice fel de extrapolare, iar cazurile moderne cercetate de noi ar putea la fel de bine să nu fie cele reprezentative pentru „starea spirituală" a românilor, şi cu atât mai puţin pentru studiul de faţă.

La ce bun, veţi spune atunci, demersul nostru? Răspuns: pentru că ilustrează cele câteva concepte a căror importanţă ne-am străduit să o explicăm în capitolul consacrat metodologiei. Moartea-prag şi Moartea-neant presupun un Prag, un Dincolo şi un Neant; preferabil pentru noi, muritorii din

toate timpurile, este să nu amestecăm discursurile între ele, ba mai mult, să ne asumăm unele şi să respingem altele.

Dar ce e un Prag, pentru arhaici? Cu ce scop există el? Care îi este consistenţa? Există şi un Dincolo? Dacă da, ce instrumente imaginare reclamă? Am încercat astfel să aducem argumente care să dovedească, mai întâi, credinţa oamenilor vechi în postexistenţă, să probăm, apoi, consistenţa şi raţiunea de a fi a unei Lumi de Dincolo şi, în sfârşit, să-i conturăm, în linii mari, geografia.

Am încercat apoi să evocăm câteva momente de răscruce în reprezentarea morţii medievale, stabilind, astfel, măsura în care mutaţiile importante la nivelul reprezentării au pornit de la, au interferat cu, au fost frânate sau stimulate de preceptele şi dogmele creştine. Cum era şi firesc, am insistat pe transformările produse în reprezentarea morţii de dogma învierii trupului şi, pentru a nu trunchia explicaţia mai mult decât era necesar, am fost nevoiţi să ne aventurăm pe trasee filozofice şi teologice plasate în aval de această importantă modificare de perspectivă în raportarea la realităţile veşnice. Am punctat şi explicat câteva fisuri survenite în strategia generală a Bisericii de a obţine monopolul asupra morţii, iar în încheiere am încercat să arătăm felul în care coexistenţa a două perspective opuse asupra morţii nu putea fi rezolvată rezonabil decât dacă o înscriam în linia de interpretare proprie istoriei reprezentărilor; am văzut, astfel, cum cele două perspective nu ţineau neapărat de un registru ambiguu al Bisericii şi nici de o raportare confuză la moarte a oamenilor timpului, ci, mai degrabă, de un registru negociat la nivelul practicilor sociale.

Cât despre moartea modernă, am căutat s-o surprindem *in situ* şi să remarcăm momente concrete de incoerenţă în înţelegerea morţii-prag; am putea spune că, în România, *discursul morţii-prag are, astăzi, ca subtext neantul*. Am comentat apoi raţiunea de a fi a riturilor – tradiţionale şi profane – păstrând în fundal afirmaţia definitivă a lui Ghislan Lafont referitoare la primatul absolut al *ascultatului*. Ne-am justificat apoi miza lucrării (imposibilitatea de a gândi coerent moartea şi de a muri adecvat în condiţiile unei relaţii de coordonare între sistemele care produc reţetele de *savoir mourir*) prin expunerea şi apoi respingerea părerii lui Déchaux conform căreia astăzi, moartea a devenit „subiectivă" şi, prin aceasta, „bună".

Strânse laolaltă, concluziile pe care le-am formulat la finalul fiecărei secţiuni în parte nu se pot organiza, totuşi, într-o concluzie generală. Oricât l-am cosmetiza, studiul de faţă îşi va păstra aerul de *work in progress*. Ceea ce, de fapt, şi este. Nu vom mai spune decât atât: moartea de altădată nu este nici mai pioasă şi nici mai păgână decât moartea modernă. Avantajul net pe care oamenii trecutului îl aveau însă faţă de noi, cei de azi, este *forţa unui sistem de referinţă dominant* care era şi cel responsabil de (şi cu) economia morţii. Indiferent cât de grave se dovedeau a fi abaterile de la sistem, ele rămâneau, totuşi, nişte derapaje şi atât; indiferent cine şi în ce grad deţinea monopolul oficial al morţii la un moment dat, acesta nu se constituia decât în forma unor constrângeri de suprafaţă care nu aveau întotdeauna multe de împărţit cu „drenajul profund" care ţinea de palierele de adâncime (şi, în general, nevăzute) ale sistemului. Astăzi, în schimb, suntem obligaţi, să murim *politically correct*. Permiţându-ne să acceptăm pluralitatea sistemelor (care, spuneam, rezolvă moartea în maniere specifice), soluţia modernă este aceea de a furniza o viaţă bună şi o moarte rea.

Cu toată îngăduinţa noastră modernă pentru practicile produse local, cu toată grija noastră pentru motivaţiile contextuale, cu greu vom putea înţelege înverşunarea medievalilor de a-şi păstra morţii *ad sanctos*, când legislaţiile nu oboseau defel să o interzică. A muri în răspăr cu o dispoziţie oficială

rămâne, fireşte, ceva de neconceput pentru noi. Forţa motivaţiei ţine de forţa sistemului care o şi justifică, deşi nu răspicat. „Drenajul profund" oferă morţii consistenţa de care are nevoie. Drenajul de suprafaţă nu este un drenaj real şi generează angoasă.

De aceea moartea lor e mai bună decât moartea noastră.

Bibliografie selectivă

1. Alexandre, Monique, „Bestiaire chrétien : mort, rénovation, résurrection dans le *Physiologus*", în *Mort et fécondité dans les mythologies. Travaux et mémoires*. Actes du colloques de Poitiers, 13- 14 mai 1983, Société d'Édition „Les belles lettres" 1986, publ. par François Jouan, Centre de recherche mythologiques de l'Université de Paris X.
2. Andreesco, Ioanna şi Bacou, Mihaela, *Mourir à l´ombre des Carpathes*, Payot, Paris, 1986.
3. Andronikov, C., *Le sens de la liturgie*, Éd. du CERF, Paris, 1983.
4. Antohi, S. (coord.), *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, Polirom, Iaşi, 2003.
5. Ariès, Ph., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Seuil, Paris, 1975.
6. Ariès, Ph., *Images de l'homme devant la mort*, Seuil, Paris, 1983.
7. Ariés, Ph., *Omul în faţa morţii*, vol. I, II, Meridiane, Bucureşti, 1996, trad. rom. de Andrei Niculescu.
8. Aron, R., *Introducere în filozofia istoriei. Eseu despre limitele obiectivităţii în istorie*, Humanitas, Bucureşti, 1997, trad. rom. de Horia Gănescu.
9. Aristotel, *De l'âme*, Société d'Édition „Les belles lettres", Paris, 1966, tr. par E. Barbotin.
10. Aristotel, *Metafizica*, Ed. Iri, Bucureşti, 1996, trad. rom. de Şt. Bezdechi.
11. Augé, M., *The War of Dreams*, Pluto Press, London, Sterling, Virginia, 1999, tr. by Liz Heron.
12. Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1998, trad. rom. de Paul Găleşanu.

13. Bachelard, G., *Aerul şi visele. Eseu despre imaginaţia mişcării*, Univers, Bucureşti, 1999, trad. rom. de Angela Martin.
14. Bachelard, G., *Flacăra unei lumânări*, Anastasia, Bucureşti, 1994, trad. rom. de Maria Baconski.
15. Bachelard, G., *Pământul şi reveriile odihnei*, Univers, Bucureşti, 1999, trad. rom. de Irina Mavrodin.
16. Barta, A., *Myth and Reality în the Ancient Culture of the Northern People*, în Hoppál şi Pentikäinen (ed.), *The Regional Conference of the International Association of the History of Religion* – selected papers, Budapest, 1992.
17. Barthes, R., *Mitologii*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1997, trad. rom. de Maria Carpov.
18. Baudrillard, J., *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976.
19. Baudrillard J., *Paroxistul indiferent. Convorbiri cu Philippe Petit*, Idea Design and Print, Cluj-Napoca, 2001, trad. rom. de Bogdan Ghiu.
20. Bendann, Effie *Death Customs. An Analytical Study of Burial Rites*, Routledge, London & N.Y., 1st publ. 1930, repr. 1996.
21. Besançon, A., *Dilemele mântuirii. Criza Bisericii Catolice*, Humanitas, Bucureşti, 2001, trad. rom. de Mona şi Sorin Antohi.
22. Besançon, A., *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, trad. rom. de Mona Antohi.
23. Besançon, A., *La Confusion des langues. La crise idéologique de l'Église*, Calmann-Lévy, 1978.
24. Brès, Y., *La psychologie de Platon*, P.U.F, Paris, 1973.
25. Breton, S., *L'avenir du christianisme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1999.
26. Bria I., „Cultura creştină – un comandament misionar actual", în *Prinos de cinstire* Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloaie, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1993.
27. Bruno D'Agostino et Alain Schnapp, „Les morts entre l'objet et l'image" în Gnoli G. et Vernant J.-P., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, 1982, Cambridge Univ. Press & Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.
28. Bruno, G., *L'expulsion de la bête triomphante*, Éd. Michel de Maule, tr. par Bertrand Levergeois, MDCCCCXCII.

29. Bulgakov S., *Ortodoxia*, Paideia, Bucureşi, 1997, trad. rom. de Nicolae Grosu (reproducere a ediţiei publicate la Sibiu în 1933)
30. Bull, M. (ed.), *Teoria Apocalipsei şi sfârşiturile lumii*, Meridiane, Bucureşti, 1999, trad. rom. de Alina Cârâc.
31. Caillois, R., *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1950.
32. Caillois, R.,Von Grunebaum, G. E. (coord.), *Les Rêves et les sociétés humaines*, Gallimard, Paris, 1967.
33. Cârciumaru, M., Moncel Marie-Hélène, Anghelinu, M., Cârciumaru, R., „The Cioarei-Boroşteni Cave (Carpathian Montains, Romania) : Middle Paleolithic Finds and Archeological Analysis of the Lithic Assemblages" în *Antiquity*, vol. 76, no. 293, sept. 2002, Scotland, ed. by Gordon Barday.
34. Champion, T., Gamble, C., Shennan, S., Whittle, A., *Prehistoric Europe*, Academic Press, Harcourt Brace Jovanovitch Publishers, 1992.
35. Coppens, Y., Picq, P. (coord.), *Aux origines de l'humanité. De l'apparition de la vie l'homme moderne*, vol. I, Librairie Arthème Fayard, 2001.
36. Corradi Musi, Carla, *Shamanism from East to West*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1997.
37. Corradi Musi, Carla, *Supernatural Heroes in Fino-ugric Shamanism*, în Hoppál şi Pentikäinen (ed.).
38. Culianu, I.P., *Eros şi Magie în Renaştere. 1484*, Nemira, Bucureşti, 1994, trad. rom. de Dan Petrescu.
39. Culinau, I.P., *Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern*, Nemira, Bucureşti, 1998, trad. rom. de Corina Popescu.
40. Culianu, I.P., *Călătorii în Lumea de Dincolo*, Polirom, Iaşi, 2002, ed. a treia, trad. rom. de Gabriela şi Andrei Oişteanu.
41. Curcio, A. (editore), *Le grandi aventure dell' archeologica i misteri delle civilità scomparse*, *Preistoria*, vol. II, Roma.
42. Dahlgren, C. *När döden skiljer oss åt…Anonymitet och individualisering i dödsannonser : 1945-1999*, Databokförlaget AB, Stockholm, 2000.
43. De Certeau, M., *Fabula mistică. Secolele XVI-XVII*, Polirom, Iaşi, 1996, trad. rom. de Magda Jeanrenaud.
44. De Certeau, M., *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975.
45. Déchaux J.-H., Hames M., Frédéric J., „Comment les familles entourent leurs morts" în *Esprit*, 1998, nov., n° 247.

46. Déchaux J.-H., „La mort dans les sociétés modernes : la thèse de Norbert Elias à l'épreuve", în *L'année sociologique – Études*, 2001, vol. 51, n° 1.
47. Delumeau, J., *Le Jardin des délices*, Fayard, Paris, 1992.
48. Delumeau J., *Păcatul şi frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XIII-XVIII)*, vol. I, Polirom, Iaşi, 1997, trad. rom. de Ingrid Ilinca, Cora Chiriac.
49. Delumeau, J., *Que reste-t-il du Paradis ?,* Fayard, Paris, 2000.
50. Delumeau, J. (coord.), *Religiile lumii*, Humanitas, Bucureşti, 1996.
51. Deri, Susan, *Introducere în testul Szondi*, Paideia, Bucureşti, 2000, trad. rom. de Nicolae Dumitraşcu.
52. Detienne, M. & Vernant, J.-P., *Vicleşugurile inteligenţei*. Metis *la greci*, Symposion, Bucureşti, 1999, trad. rom. de Margareta Sfirschi.
53. Duby, G., *Anul 1000*, ed. Polirom, Iaşi, 1995, trad. rom. de Maria Ivănescu.
54. Dupré, W., *Religion in Primitive Culture. A Study în Ethnophilosophy*, The Hague, Paris, 1975.
55. Durand, G. şi Morin, E., interviuri, „Antropologia profundă, o lectură reală a comportamentului uman" şi respectiv „Reînvăţarea dialogului cu miturile", la rubrica „Dialoguri despre Mircea Eliade" din revista *Vatra*, 6/7 2000, Ed. Uniunea Scriitorilor şi Consiliul Judeţean Mureş.
56. Durand, G., *La foi du cordonnier*, Denoël, Paris, 1984.
57. Durand, G., „Permanence du mythe et changement de l'histoire", în *Le mythe et le mythique. Cahiers de l'hérmetisme*, Colloque de Cérisy, Albin Michel, 1987.
58. Durand, G., *Structurile antropologice ale imaginarului*, Univers enciclopedic, Bucureşti, 1998, trad. rom. de Marcel Aderca.
59. Durkheim, É., *Formele elementare ale vieţii religioase*, Polirom, Iaşi, 1995, trad. rom. de Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu.
60. Eliade, M., *De la Zalmoxis la Genghis-Han : studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei orientale*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, trad. rom. de Maria Ivănescu, Cezar Ivănescu.
61. Eliade, M., *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris,1ère éd. 1956, 2ème éd. 1977.

62. Eliade, M., *Eseuri*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, trad. rom. de Maria şi Cezar Ivanescu.
63. Eliade, M., *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, Ed. Univers Enciclopedic & Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, trad. rom. de Cezar Baltag.
64. Eliade, M., „Mitul eternei reîntoareceri" în *Eseuri*, ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, trad. rom. de Maria şi Cezar Ivănescu.
65. Eliade, M., *Naşteri mistice*, Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Mihaela Grigore Paraschivescu.
66. Eliade, M., *Sacrul şi profanul*, Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Brânduşa Prelipceanu.
67. Eliade, M., *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, Humanitas, Bucureşti, 1997, trad. rom. de Brândusa Prelipceanu şi Cezar Baltag.
68. Eliade (ed. în chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. I, Mac Millan Library USA, N.Y., 1993.
69. Eliade, M., *Tratat de istoria religiilor*, Humanitas, Bucureşti, 1992, trad. rom. de Mariana Noica.
70. Elias N., *La solitude des mourants*, Éd. Christian Bourgois, 1998, tr. par Sybille Muller.
71. *Encyclopaedia Universalis,* Corpus 15, éd. à Paris, 1989 (1968-1975).
72. Enright, D. J (ed.), *The Oxford Book of Death*, Oxford, N.Y., Oxford Univ. Press, 1983.
73. Ficino, M., *Les Trois livres de la Vie – Des Triplici Vita*, Fayard, Paris, 2000, tr. Par Guy Le Fevre de la Boderie secretaire de Monseigneur frere unique de Roy et son interprete aux langues etrangeres, texte revue par Thierry Gontier.
74. Fournier, M., „Les fractures du XXe siècle : débats historiens", în *L'Histoire Aujourd'hui*, Éd. Sciences Humaines, 1999.
75. Frazer, J., *La crainte des morts dans la Religion Primitive*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1937, tr. par Marquise de Lupré.
76. Geels, A., *Att möta Gud i kaos. Religiösa visioner i dagens Sverige*, Stockholm 1991, Norstedts Förlag.
77. Funkenstein, A., *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică. Din Evul Mediu până în secolul al XVIII-lea*, Humanitas, Bucureşti, 1998, trad. rom. de Walter Fotescu.

78. Gilson, E., *Filozofia în Evul Mediu*, Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Ileana Stănescu.
79. Ginzburg, C., *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, Polirom, Iaşi, 1996, trad. rom. de Mihai Avădanei.
80. Ginzburg, C., *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, Flammarion, Paris, 1980.
81. Grăjdian, V., „Teologia persoanei în cântarea bisericească ortodoxă", în *Prinos de cinstire* Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloaie, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1993.
82. Guiver G., „Between East and West – Odo Castel and the Liturgical Mystery", în *Prinos de cinstire* Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloaie, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1993.
83. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. Librăriei teologice, Bucureşti, 1938, trad. rom. de D. Fecioru.
84. Henry, M., *Întruparea. O filozofie a trupului*, Deisis, Sibiu, 2003, trad. rom. de Mihail Neamţu.
85. Hermann, Brigitte, „Etude szondienne d'une population burundaise", pp. 87-100, în *Cahiers du Centre d'Etudes Pathoanalytiques*, no. 7, 1996, Belgique.
86. Hultkräntz, Å., *Aspects of* Saami *Shamanism*, în Hoppál şi Pentikäînen (ed.),
87. Jankélévitch V., *Tratat despre moarte*, Amarcord, Timişoara, 2000, trad. rom. de Ilie şi Margareta Gyurcsik.
88. Kahn, L., „La mort à visage de femme" în Vernant, J.-P. & Gnoli, G. (coord.) *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge Univ. Press & Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1982.
89. Kligman, Gail, *Nunta mortului. Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania*, Polirom, Iaşi, 1998, trad. rom. de Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Farmoaga, West Paul Barbu.
90. Kolakowski, L., *Religia*, Humanitas, Bucureşti, trad. rom. de Sorin Mărculescu, 1993.
91. Lafont, G., *Dieu, le temps et l'être*, Éd. du CERF, Paris, 1986.
92. Landsberg, P.-L., *Eseu despre experienţa morţii*, Humanitas, Bucureşti, 1992, trad. rom. de Marina Vazaca.
93. Leroi-Gourhan, A., *Le fil du temps. Éthologie et préhistoire*, Fayard, Paris,1983.

94. Leroi-Gourhan, A., *Les religions de la préhistoire : Paléolithique*, Paris, 1964.
95. Le Goff, J. şi Nora, P., *Faire de l'historie*, Gallimard, Paris, 1974.
96. Le Goff, J., *Naşterea Purgatoriului*, vol. I, Meridiane, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Maria Carpov.
97. Le Goff, J.(coord.), *Omul medieval*, Polirom, Iaşi, 1999, trad. rom. de Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocaru.
98. Le Goff, J., *Un Autre Moyen Âge*, Gallimard, Quarto, 1999.
99. Levi, G., *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVI-e siècle*, Gallimard, Paris, 1989.
100. Lévy-Bruhl, L., *La mentalité primitive*, Libriaire Félix-Alcan, Paris, 8e éd 1933, 1ère éd. 1922.
101. Lévy-Bruhl, L., *La mythologie primitive. Le monde mythique des australiens et des papous*, Librairie Félix-Alcan, Paris, 1936.
102. Lévi-Strauss, C., *Antropologia structurală*, Ed. Politică, Bucureşti, 1978, trad. rom. de I Pecher.
103. Luca, C., Mandescu, D., *Rituri şi ritualuri funerare în spaţiul extracarpatic*, Muzeul Brailei, Istros, Brăila, 2001.
104. Maffesoli, M., *Au creux des apparences. Pour une ethique de l'esthétique*, Plon, Paris, 1990.
105. Maffesoli, M., *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Flammarion, Paris, 2002.
106. Maffesoli M., *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Denoël, Paris, 2000.
107. Maffesoli, M., „Mythe, quotidien et épistemologie", în *Le mythe et le mythique. Cahiers de l'hérmetisme*, Colloque de Cérisy, Albin Michel, 1987.
108. Marian, S. Fl., *Înmormântarea la români*, Grai şi suflet – Cultura naţională, Bucureşti, 1995.
109. Marion, J.-L., *Crucea vizibilului*, Deisis, Sibiu, 2000, trad. rom. de Mihail Neamţu.
110. Marrou, H.-I., *Patristică şi umanism. Culegere de studii*, Meridiane, Bucureşti, 1996, trad. rom. de Cristina şi Costin Popescu.
111. Marrou, H.-I., *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, Humanitas, Bucureşti, 1997, trad. rom. de Dragan Stoianovici şi Lucia Wald.
112. Marrou, H.-I., *Teologia istoriei*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1995, trad. rom. de Gina Nimigean şi Ovidiu Nimigean.

113. Mathieu, H., „Résurection et immortalisation", în *Mort et fécondité dans les mythologies*. Travaux et mémoires. Actes du Colloque de Poitiers, 13-14 mai 1983, Société d'Édition „Les Belles Lettres", 1986.
114. Mehedinţi S., *Creştinismul românesc. Adaos la caracterizarea etnografică a poporului român*, Cugetarea-Georgescu Delafras, Bucureşti, 1940.
115. Mélon, J., Stassart, Martine, „La contribution du Szondi à l'ethnopsychologie", în *Cahiers du Centre d'Etudes Pathoanalytiques*, no. 7, 1996, Belgique, pp. 80-82.
116. Mélon, J., Hermann, Brigitte, Stassart, Martine, „Le Szondi des Tarahumaras", *Cahiers du Centre d'Etudes Pathoanalytiques*, no. 7, 1996, Belgique, pp. 67-74.
117. Minois, G., *Histoire de l'athéisme*, Fayard, Paris, 1998.
118. Minois, G., *Istoria sinuciderii. Societatea occidentală în faţa morţii voluntare*, Humanitas, Bucureşti, 2002, trad. rom. de Mircea Ionescu.
119. Molinié G., „Fortune et liberté : images du destin dans la tradition grecque, du Roman à l'âge baroque", dans *Visages du destin dans les mythologies*. Travaux et mémoires, Actes du colloque de Chantilly, 1ère-2e mai 1980, mélanges Jacqueline Duchemin, publ. par François Jonan, Paris, X, Société d'Édition „Les belles lettres", 1983.
120. Monloubou, L., du Buit, F.M., *Dictionnaire biblique*, Desclée, Paris, 1984.
121. Montaigne, *Les Essais*, Livre I, Quadrige, P.U.F., Paris, 1999.
122. Morin, E., *L'homme et la mort*, Seuil, Paris, 1970, 1ère éd. 1951.
123. Morin, E., *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil, Paris, 1973.
124. Napolskikh, V., „Proto-Uralic World Picture : a Reconstruction în Northern Religions and Shamanism", *The Regional Conference of the International Association of the History of Religion* – selected papers, Budapest, 1992, ed. by M. Hoppál and J. Pentikäinen.
125. Nougier, L.-R., *L'art de la préhistoire*, Librairie Générale Française, 1993, 1ère éd. 1983.
126. Necula, N. D., *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 1996.

127. Nicolau, Irina şi Huluţă, Carmen (ed.), *Credinţe şi superstiţii româneşti*, Humanitas, Bucureşti, 2000.
128. Olinescu, M., *Mitologie românească*, Casa Şcoalelor, Bucureşti 1994 şi Saeculum, Bucureşti, 2001.
129. Otto, R., *Despre numinos*, Dacia, Cluj-Napoca, 1996, trad. rom. de Ioan Milea şi Silvia Irimia.
130. Otto, R., *Sacrul*, Dacia, Cluj-Napoca, 1996, trad. rom. de Ioan Milea.
131. Padis, M.-O., „Choisir sa mort ?", în *Esprit*, juin, n° 243, Paris, 1998.
132. Panihidia sau Parastasul împreună cu Litia mică cuprinzând şi slujbele mirenilor şi pruncilor, tipărită în zilele Preaînaltului şi Dreptcredinciosului nostru Domn Carol II Regele Românilor şi ale Preasfinţitului şi Preafericitului D.D. Miron Patriarhul Românilor, ed. V, Bucureşti, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, 1938.
133. Patapievici, H.-R., *Omul recent*, Humanitas, Bucureşti, 2001.
134. Paul, J., *Biserica şi cultura în Occident. Secolele IX-XII*, vol. I, II, Meridiane, Bucureşti, 1996, trad. rom. de Elena Liliana Ionescu.
135. Pelikan, J., *Doctrine Chrétienne et culture moderne depuis 1700*, Tome Ve, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*, Paris, 1994, P.U.F., trad. rom. de l'anglais par Pierre Quillet, mai ales „Doctrine chrétienne et culture moderne".
136. Pepin, J., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Aubier, Montaigne, 1958.
137. Picard, M., *Fuga de Dumnezeu*, Anastasia, Bucureşti, 1998, trad. rom. de Patricia Merzu şi pr. George Remete.
138. Platon, *Banchetul*, Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Petru Creţia.
139. Platon, *Dialoguri*, Iri, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Cezar Papacostea (*Criton, Phaidon, Gorgias, Menon*).
140. Platon, *Phaidros*, Humanitas, Bucureşti, 1993, trad. rom. de Gabriel Liiceanu.
141. Platon, *Phédon, Oeuvres complètes*, Tome IV, 1re partie, tr. par Paul Vicaire, Paris, Société d'Édition „Les belles lettres", 1983.
142. Platon, *Phèdre*, Tome IV, Oeuvres complètes, 3e partie, tr. par Léon Robin, Paris, Société d'Édition „Les belles lettres", 1970.

143. Platon, *Timée*, *Oeuvres complètes*, Tome X, tr. par Albert Rivaud, Société d'Édition „Les belles lettres", Paris, 1970.
144. Pop, M., *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Univers, Bucureşti, 1999.
145. Prost, A., „Les pratiques et les méthodes", în *L'Histoire Aujourd'jui*, Éd. Sciences Humaines, 1999, pp. 385-393.
146. Radin, P., *La religion primitive. Sa nature et son origine*, Gallimard, Paris, 1941, tr. par Alfred Métraux.
147. Radosan, D., *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX),* Dacia, Cluj-Napoca, 1997.
148. Rapp, F., *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, P.U.F., Paris, 1999.
149. Revel, J. (dir.), *Jeux d'echelles. La microanalyse à l'expérience*, EHESS- Gallimard-Seuil, Paris, 1996.
150. Revel, J., „Un vent d'Italie : l'émergence de la micro-histoire", în *L'Histoire Aujourd'hui*, Éd. Sciences Humaines, 1999.
151. Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Vasile Tonoiu.
152. Ricœur, P., *Memoria, istoria, uitarea*, Amarcord, Timişoara, 2001, trad. rom. de Ilie şi Margareta Gyurcsik.
153. Rivière, C., *Les rites profanes*, P.U.F., Paris, 1995.
154. Rivière C., *Socio-antropologia religiilor*, Polirom, Iaşi, 2000, tr. par Mihaela Zoicaş.
155. Roberts, M., *Histoire illustrée du monde. Le monde ancien*, Larousse, 2000.
156. Ruano-Borbalan, J.-C. (coord.), *Histoire aujourd'hui*, Éd. Sciences Humaines, 1999.
157. Sanie, S., *Din istoria culturii şi religiei geto-dacice*, Ed. Universităţii Alexandru Ioan Cuza, Iaşi, 1995.
158. Segré Monique (coord.), *Mituri, rituri şi simboluri în societatea contemporană*, Amarcord, Timişoara, 2000, trad. rom. de Beatrice Stanciu.
159. Silverman, D., *Interpreting Qualitative Data*, Sage Publ., London, 2001 (1993).
160. Simon, M. şi Benoit, A., *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, P.U.F., Paris, 1998, 1ere éd. 1968.
161. Sîrbu, V., *Credinţe şi practici funerare religioase şi magice în lumea geto-dacilor*, Ed. Porto-franco, Galaţi, 1993.

162. Sîrbu, V., Florea, G., *Les Géto-Daces. Iconographie et imaginaire*, Centre d' Études Transylvaines, Fondation Culturelle Roumaine, Cluj-Napoca, 2000, tr. en français par Livia Sîrbu.
163. Stăniloaie D., *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997.
164. Streza, L., „Semnificaţia pomenirilor şi a rugăciunilor de mijlocire din cadrul Sfintei Liturghii", în *Prinos de cinstire* Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloaie, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1993.
165. Tenenti, A., *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*, Serge Fleury, L'Harmattan, 1983.
166. *The New Encyclopaedia Britannica*, macropaedia, vol. 5, founded in 1768, 15th ed. Chicago/London/Toronto/Geneva/Sydney/Tokyo/Manila/Seoul, 1977.
167. Thoma d'Aquino, *Summa theologie*, Opere I – Despre Dumnezeu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1997, trad. rom. de Ghe. Sterpu şi Paul Găleşanu.
168. Thomas, L.-V., *L'anthropologie de la mort*, Payot, Paris, 1975.
169. Thomas, L.-V., *Les rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985.
170. Timotin, A., „Mitologia călătoriilor extatice : şamani, strigoi şi războinici cereşti : o istorie stratificată şi două contribuţii recente : Marianne Mesnil şi Jean-Claude Schmitt", în *Archaevs. Studii de istoria religiilor*, an II, fasc.1, 1998, Bucureşti.
171. Timotin, A., „Paleocreştinismul carpato-danubian" în *Archaeus…*, II, fasc. 2, 1998.
172. Turner, V., *The Ritual Process*, N.Y. Aldine Publ. Comp., 1969.
173. Utriainen, T., „The Semantics of the Double Burial in a Karelian Funeral Rite", în Hoppál şi Pentikäinen (ed.), *The Regional Conference…*, 1992.
174. Van Gennep, A., *Riturile de trecere*, Polirom, Iaşi, 1996, trad. rom. de Lucia Berdan, Nora Vasilescu.
175. Vasilescu, E., „Simion Mehedinţi, apărător al credinţei", în *Gândirea*, serie nouă, anul al IV-lea, 1995, n° 3-4 (apărută mai întâi în numărul 2 al revistei *Gândirea*, anul al XXI-lea, febr. 1942).
176. Velasco, M., *Introducere în fenomenologia religiei*, Polirom, Iaşi, 1997, trad. rom. de Cristian Bădiliţă.

177. Vernant, J.-P., „La belle mort et le cadavre outragé", în Vernant, J.-P. şi Gnoli, G. (coord.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge Univ. Press & Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1982.
178. Vernant, J.-P., *Mit şi religie în Grecia antică*, Meridiane, Bucureşti, 1995, trad. rom. de Mihai Gramatopol.
179. Vernant J.-P., „Langage religieux et vérité", în *Religions, histoires et raisons*, Maspero, Paris, 1979.
180. Viseax, D., *La mort et les états posthumes selon les grandes traditions*, Éd. de la Maisuie, Guy Trédaniel, Paris, 1989.
181. Vovelle, M., „Histoire et représentations", în *L'Histoire Aujourd'hui*, Sciences Humaines, 1999, pp. 45-51.
182. Vovelle, M., *La mort en Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, Paris, 1983.
183. Vulcănescu, M., 1 nov. 1934, „Spiritualitate", în *Criterion*, anul I, Bucureşti, n°2.
184. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, Bucureşti, 2001, trad. rom. de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta.
185. Wunenburger, J.-J., „Les fondements de la *fantastique transcendentale*", în *Le mythe et le mythique. Cahiers de l'hérmetisme*, Colloque de Cérisy, Albin Michel, 1987.
186. Zachrisson, I., „Can Grave Customs Be Taken Over by One Ethnic Group from Another ? ", în Hoppál şi Pentikäinen (ed.).

Cuprins

Capitolul I

Justificarea unei work in progress şi tatonări metodologice 5

1.1. Justificări generale 5
1.2. Prime decizii... 14
1.3. …şi alte decizii teoretice 21
1.4. Despre cum vom alege un unghi legitim de abordare 32
1.5. Şapte teze preliminare 34
1.6. Descrierea cadrului studiului, în patru faze 37
1.7. …Şi patru note pe marginea raportului de coordonare descris mai sus 42
1.8. Ce vom urmări 44

Capitolul II

Moartea – un prag ? Imagini arhaice ale morţii 47

2.1. Câteva premise şi din nou o justificare 47
1.2. Despre ceea ce ne va reţine atenţia 54
2.3. Câteva aluzii la o nouă Existenţă 56
2.4. Ipostaze simbolice ale oaselor în practici ..... funerare şi rituri de iniţiere 61
2.5. Câteva observaţii asupra practicii expunerii cadavrelor şi asupra dublei înmormântări 69
2.6. Incinerarea sau „urgenţa" purificării 80
2.7. „Porozitatea" realului şi gestionarea Sacrului 85

2.7.1. *Lumea de Dincolo, între născocire şi mysterium tremendum* 100
2.7.2. *Ambivalenţa sacrului şi scurtă concluzie* 118

2.8. Schiţe topografice 121
2.8.1. *Despre picturi parietale şi un Spaţiu de Trecere* 124
2.8.2. *Spre rărunchii Pământului…* 129
2.8.3. *Locuinţa lui Zalmoxis* 136
2.8.4. *O Lume Interioară* 138
2.8.5. *Locul Rău şi morţii răi, Locul Bun şi morţii buni, Locul pentru toată lumea* 140

2.9. Nişte spirite 145
2.9.1. *O avansare în grad* 146
2.9.2. *Cu trupuri de animale* 147
2.9.3. *Auzite şi văzute* 150

2.10. Spărtura 153
2.11. …în loc de concluzie 158

Capitolul III
Moartea, un prag 159

3.1. Preliminarii 159
3.1.1. *Din nou, o justificare* *159*
3.1.2. *…şi câteva detalii de atmosferă* *162*
3.1.3. *Acestea fiind spuse…* *169*

3.2. Din nou, despre chestiuni impalpabile 170
3.2.1. Rocada imaginilor *170*
3.2.2. Un flesh-back parţial lămuritor *173*
3.3. Reprezentări ale morţii 187
3.3.1. *Înmormântarea ad sanctos sau nemurirea prin contaminare. Despre o graniţă fragilă între creştini şi păgâni* *187*
3.3.1.1. O istorie de sprijin 189
3.3.1.2. Intra sau extra-muros? 193
3.3.1.3. Ce se întâmplă când moartea e mai blândă? .. 196
3.3.1.4. Limitele „păgânismului” 201
3.4.1. *„Ţie, aşadar, creatură umană, ţi-a venit timpul să tremuri” – „În griji şi chinuri aţi trăit tot timpul… Să vă bucure moartea, căci vă scapă de o grea povară”* 206
3.4.1.1. Creştinismul are paradoxurile lui. Ce facem cu ele? 207
3.4.1.2. Încă o rezistenţă 214
3.4.1.3. …şi încă o cenzură 215
3.4.1.4. Egalitate, dar… după moarte. Şi o interpretare 220

Capitolul IV
Moartea – un prag spre neant? 235

4.1. Despre o poveste fondatoare şi un şiretlic – ţinând loc de introducere în problema discursului morţii 235
5.2. Povestind moartea 241
4.3. Trei poveşti 246
4.4. Despre o ureche care nu mai ascultă şi despre un ochi care nu mai vede 256
4.5. Riturile funerare autohtone – între prezenţă şi absenţă 268
4.6. Riturile funerare de aiurea – între solitudine şi subiectivitate 274
4.7. Despre o afirmaţie inventată şi un nou şiretlic – în chip de încheiere a reflecţiilor noastre asupra discursului modern al morţii 281

Capitolul V
În loc de concluzie: de ce a lor e mai bună decât a noastră? 285

Bibliografie selectivă 289

www.polirom.ro

Redactor : ? ? ? ?
Coperta : Angela Rotaru-Serbenco
Tehnoredactor : Luminiţa Modoranu

Bun de tipar : aprilie 2006. Apărut : 2006
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax (0232) 21.41.00 ; (0232) 21.41.11 ;
(0232) 21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel. : (021) 313.89.78 ; E-mail : office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. Polirom ABB S.A.
Str. Bucium, nr. 34, Iaşi 700265
Tel. : (0232) 230323 ; Fax : (0232) 230485